FICHTE

LOS FILÓSOFOS

IX

FICHTE

POR

HEINZ HEIMSOETH

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN POR
MANUEL G. MORENTE

Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid

Copyright by
Revista de Occidente
Madrid / 1931

mp. de Galo Sáez. Mesón de Paños, 8. Teléfono 11944. Madrid.

INTRODUCCION

La obra de Fichte se halla situada en uno de los grandes recodos de la historia del pensamiento filosófico. Con ella comienza, en poderoso impulso, una serie cerrada de movimientos y sistemas filosóficos que, por su densidad, sus pretensiones y sus proporciones, pertenecen a lo más alto que el espíritu humano, en su afán inquisitivo, ha construído. La fuerza peculiar de intuición especulativa, que el espíritu alemán contenía en su intimidad y que en los cinco siglos anteriores había descargado una y otra vez en súbitas erupciones, rápidamente solidificadas en cumbres solitarias, desenvuélvese desde aquí en un amplio río.

La nueva posición del problema y la nueva distribución de los centros de gravedad, que había sido traída por Kant, inspira a Fichte el valor de acometer una nueva construcción. Un nuevo tipo de sistematismo filosófico adquiere forma mediante Fichte. Por vez primera en la evolución total del pensamiento, aparece el mundo histórico en el centro del sistema metafísico. La vida de la humanidad y el sentido de esa vida, su fin a través de los milenios, aparece ahora, no en el punto final solamente, sino también al principio mismo del planteamiento del problema. La naturaleza y el cosmos, la gradación del ser y de sus especies—que desde antiguo era

tema fundamental de todo conocimiento filosófico—, desplázase de pronto hacia el contorno externo, y la estructura que da sentido al espíritu viviente, actuando y regenerándose a través de los tiempos, aparece ahora en el centro.

Al nuevo orden del contenido corresponde asimismo un nuevo método. También en esto es Fichte el iniciador de toda la evolución posterior, el introductor de un nuevo período en la historia de la filosofía. En lugar de aquella elaboración conceptual, llevada a cabo por análisis y síntesis—comparable a la construcción de objetos complejos—en los siglos anteriores, y que seguía actuando decisivamente aún en la lógica trascendental de Kant, inicia Fichte el camino de su nueva dialéctica, que intenta acomodarse a la vitalidad y a la ley esencial del espíritu.

A casi todos los pensadores que se desarrollan en torno de él y con él, señaló Fichte su camino por la filosofía; tanto a los grandes directores, como a los satélites y los disidentes. Todo cuanto estos pensadores comprendieron en Kant y adquirieron de Kant, aprendiéronlo, ante todo—y ello fué determinante para su actividad posterior—, en la visión que Fichte tuvo de Kant; no sólo Schelling y Hegel, Schlegel y Novalis, sino también Schopenhauer e incluso Herbart. Es bien conocida la influencia de Fichte sobre las intenciones filosóficas del romanticismo, sobre la expresión intelectual que el romanticismo dió a su sentimiento del universo. No una época tan sólo de la meditación filosófica, no; sino una nueva época de la humanidad comienza, según Novalis, con la hazaña intelectual del joven Fichte. La metafísica del espíritu contenida en la *Doctrina de la ciencia* ha de llevar al triunfo la gran época del espíritu.

Todo esto puede sernos extraño, sonarnos a excesi-

vo, y no sólo porque el curso de los acontecimientos haya sido otro. Pero si nos atenemos ahora a los problemas de la historia filosófica, podemos, sin duda, aprender mucho de esta perspectiva que adoptó el romanticismo. No se ha acentuado suficientemente el hecho de que en la obra de la vida de Fichte todo un gran círculo de motivos adquiere plena expresión y sistemático encadenamiento, motivos que, desde hacía siglos, pugnaban por su reconocimiento; motivos que brotan del fondo vital de una actitud última y condicionada en sentido religioso. Toda la paradoja de la visión fichteniana del universo, la peculiar rigidez y parcialidad del punto de vista, no es sino consecuencia de un pensamiento que, sin paliativo y en profunda integridad, piensa, hasta agotarlos, aquellos motivos primordiales. En este respecto, muéstrase Fichte, no sólo como un iniciador, sino como un realizador incomparablemente audaz y resuelto. Nunca una voluntad religiosa de vida se ha vertido en especulación filosófica con tal incondicionalidad, con tanta despreocupación de las instancias contrarias. El presente, en los últimos años, ha vuelto a tomar contacto con el idealismo religioso, que respiran las obras de Fichte; trátase ahora de recobrar el contenido metafísico que para él y para los otros brota de ese fondo. Buscamos hoy de nuevo a Fichte, no sólo como el guía que dirigió esa época floreciente de la filosofía alemana, sino porque, al mismo tiempo, su imagen y ejemplo se ofrecen a nosotros como un pilar, en ese nexo grandioso que enlaza el espíritu alemán con el de las demás naciones de nuestro círculo y, en general, los últimos ciento cincuenta años con los siglos de la Edad Media y Moderna. Los problemas que impulsan y deciden en la metafísica de Fichte deben verse en una perspectiva más amplia que la que arranca de Kant o conduce

pensador. "Sólo en la contienda puede fructificar la verdad."

La alimentación espiritual de la casa paterna consistió en una religiosidad íntima y severa. El impulso que el hogar despertó, ante todo, en el niño, determinó para toda su vida, según Fichte mismo acentúa, su ser y su actividad. Desde su primera hasta su última obra fueron problemas y vivencias religiosas los que condujeron su pensamiento a las más hondas raíces de su convicción.

Crece el muchacho solitario, soñador, metido en sí. A la dureza de su tesón únese muy pronto un apasionado afán de vivir en la fantasía, que rebasa la estrecha realidad. Imaginación y tensión de la voluntad son las dos ruedas sobre las cuales camina durante toda su vida el alma de Fichte, y constituyen más tarde el dinamismo de su pensar. Los conflictos de ambas facultades, conflictos que atormentan al joven, son el suelo nutricio en que luego se desarrolla la pasión especulativa del hombre hecho.

El muchacho, reducido a pequeñas y míseras obligaciones, sueña con hazañas heroicas y grandiosas de un nuevo Sigfredo. Pero no tiene campo alguno para su actuación. Un azar fecundo del destino lanza su vida en una nueva trayectoria. Un caballero noble vie-

Fichte und seinen Verwandten, Leipzig, 1862; Schulz, H.: *Aus Fichtes Leben. Briefe und Mitteilungen zu einer kunftigen Sammlung von Fichtes Briefwechsel. Kantstudien*, cuaderno complementario 44, Berlín, 1918; Runze, M.: *Neue Fichtefunde aus der Heimat und Schweiz*, Gotha, 1919. Muy importante para la evolución hacia la primera «Doctrina de la ciencia», son los notables estudios de Kabitz, W.: *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenechaftslehre aus der Kantischen Plilosophie, mit ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass*, Berlín, 1902.

ne a pasar el domingo en la aldea y echa de menos el sermón semanal; aconséjanle entonces las buenas gentes del lugar que se haga repetir por el niño Fichte, que guarda los patos, los pensamientos vertidos en el púlpito por el párroco. Sin duda, no fué una reproducción exacta de la memoria la que ayudó al muchacho a cumplir su cometido, llenando de admiración al forastero. Más tarde, Fichte ha repetido muchas veces que su memoria era siempre escasa de poder. Nunca fué Fichte una naturaleza de esas que almacenan saber, un hombre de grande y seguro cúmulo de conocimientos, un "erudito". Siempre su carácter se rebeló contra toda comprensión receptiva, contra la elaboración de material ajeno y de obras ajenas, incluso contra la "conservación" de algo por él mismo descubierto. "Caprichosa y soberanamente enlazar pensamientos", tal fué la ocupación más grata y natural de su espíritu.

Casi no debe considerarse como azar el que la primera prueba notoria del talento del niño fuese la reproducción personal de un sermón religioso. Una pasión arraigada en la esencia misma de esta personalidad estalla aquí con todo el celo y todo el sentimiento de propia convicción, que atesora una gran capacidad. Actuar por la palabra, educar y estimular por el discurso, tal es la profunda voluntad vital de Fichte. Las hazañas que él apetece son las de influir, por medio de la palabra viva o, mejor dicho, por medio del pensamiento vivo, con influencia de espíritu a espíritu y con la certidumbre interior de una evidencia sentida en lo más íntimo. A predicador, en amplio y elevado sentido, estaba destinado, y más tarde, siempre se sintió "sacerdote de la verdad", y su propósito fué siempre partir de una convicción absoluta, adquirida por propio esfuerzo y, al mismo tiempo, recibida como de regalo,

para despertar espiritualmente a sus auditores y sus lectores e impelerlos a la propia penetración de aquella verdad, "arrebatándolos de lo sensible a lo suprasensible". "¿Qué hay más noble—dice una vez—que el afán de actuar, de entusiasmar a los hombres y de enderezar poderosamente su mirada hacia lo más sagrado?" Así, pues, toda especulación fué para Fichte acción, una actuación de íntima libertad, enderezada a la transformación de la esencia espiritual, primero de la propia y, partiendo de ésta, de la ajena. Nunca sintió interés por la "mera" especulación, que no llevase consigo este sentido religioso, este sentido de voluntad y de cambio.

Para predicador religioso había, pues, de educarse Fichte, no sólo a consecuencia de esta prueba, sino por propio deseo ("Me determiné yo mismo en los más tiernos años a la cátedra sagrada"). Merced al auxilio de aquel barón, estudió el muchacho, primero, con un sacerdote, y luego, en la Schulpforta. Los años de aprendizaje fueron duros; el ambicioso y tenaz muchacho, al mismo tiempo fuerte en la acción y sensible en extremo, hubo de pasar por muchos y penosos choques, en constante convivencia con los otros y con los superiores. La libre soledad, la no estorbada construcción de la vida, como Robinsón en su isla, aparécele ahora como la verdadera forma de la existencia; su fantasía sueña con este heroísmo de la propia configuración interior, hacia el cual le empuja una propensión hacia la reflexión meditativa sobre su propia conciencia, propensión alentada de continuo por los conflictos con el mundo exterior. Su voluntad emprende el camino de imitar aquel modelo de libre soledad y de propia educación; pero la fuga se detiene cuando llega claramente a su conciencia el recuerdo del vínculo que le une a los suyos. Así como antaño, obedeciendo a la advertencia del padre, aniquiló

con amarga resolución el libro de Sigfredo, así ahora da el pasaporte al héroe de la fantasía para someterse a la odiosa realidad y a sus deberes.

Pero ya el educando, que poco a poco madura las enseñanzas de la escuela, las materias de los idiomas extranjeros y de la literatura antigua, comienza a sentirse tocado por la corriente espiritual viva de su tiempo y percibe, como una nueva ventura, el primer aliento de la propia vida futura. Las obras de Lessing penetran en la estrechez claustral del establecimiento y despiertan en el mozo, que busca su camino, un profundo y perdurable entusiasmo por el héroe del pensamiento, juntamente con un nuevo interés vital. Es el paladín religioso de la libertad y de la vivacidad espiritual, frente a una ortodoxia anquilosada en vínculos exteriores; pero el paladín que usa tan sólo las armas del entendimiento, de la dialéctica y de la palabra agudamente pulimentada. En este modelo aparécenle luminosas, por vez primera, una convicción verdaderamente piadosa, una concepción verdaderamente clara, la defensa del verdadero sentido de la fe y una indagación libre, independiente. Más tarde, en su propia *Disputa del ateísmo*, recordaba Fichte y animaba en sí mismo aquel entusiasmo. Del *Antiidolos* pasa la admiración de Fichte muy pronto a otras obras de Lessing. Comienza entonces una influencia sobre el pensamiento germinante de Fichte, influencia que sólo el sistema posterior da a conocer. Lessing es el que ha hecho penetrar, en su imagen de la vida y en su voluntad de actuación, el mundo de la historia; la educación estimulante de otros hombres obtiene ahora un ambiente, el gran fondo de la educación total de la especie, de la humanidad, y se convierte en indispensable medio y miembro, en proceso universal de una acción espiritual, que debe considerar-

se, a la vez, como emanación de la voluntad ordenadora de Dios, el "gran educador de la humanidad", y como mutua coeducación e influencia de los hombres y de las generaciones. En esta perspectiva busca más tarde Fichte su propio "destino", como peculiar e insustituíble acción sobre los hombres, en la conexión del advenimiento de la humanidad, que camina hacia adelante, hacia el sentido de Dios. La labor sobre sí mismo, para su propia "salvación", siéntela tan sólo como un camino hacia esa meta. El idioma de Lessing, y no sólo sus pensamientos, sino el espíritu mismo de Lessing, se rastrea en la mayor parte de las obras de Fichte, desde los primeros *Aforismos*, pasando por las obras polémicas de la crisis del ateísmo, hasta las obras filosófico-históricas del último decenio.

Hay que añadir a esto—así debemos inferirlo—, ya en este tiempo, la primera influencia de Rousseau y de la lucha que sostiene Rousseau contra la cultura vana, que se ha convertido en inmoral, y en pro de un ideal que nace del propio corazón, ideal de verdadera existencia y de dignidad humana. Pese a la profunda oposición de ambos caracteres, oposición que Fichte en sus años maduros comprendió claramente, fué Rousseau, durante mucho tiempo, su escritor favorito. Completa transformación de la sociedad y, para ello, reforma de toda la educación en sentido de Rousseau, retorno a la verdadera "naturaleza" del hombre, a su destino y dignidad internos, tales son los ideales dominantes de esta época de Fichte, que es su época de tormento y de afanosa busca, hasta la primera concepción sistemática. Y todavía puede rastrearse la impresión de las exigencias de Rousseau en la transformación de la teoría posterior acerca de la sociedad y de la educación. Con profundo instinto, que percibe certero las fuerzas motrices de su

tiempo, quiso Fichte, en los escritos de polémica política, compuestos en esta época tormentosa de su vida, considerar en Rousseau el estimulador de la reflexión kantiana y de la crítica del espíritu (VI, 71-2). De profunda e íntima veneración está impregnada todavía la consideración en la cual se separa de Rousseau (1).

Al mismo tiempo, la poesía nueva remueve su corazón juvenil. Lee a Bürger, a Wieland y, sobre todo, a Klopstock, que le parece el primer poeta de todos, el "que, en los más tiernos años de la muchachez, arrancó de mi corazón las primeras lágrimas, despertó en mí el sentido de lo sublime y templó los más íntimos resortes de mi espíritu moral". Después de Lessing, fué, sobre todo, el patetismo moral y religioso y el entusiasmo heroico de Klopstock, quien abonó el suelo para recibir más tarde y poco a poco, el edificio de la propia actitud y filosofía religiosa de la vida, preparada por la moral de Kant. Klopstock dió también al joven Fichte, no sólo el robustecimiento del republicanismo y hostilidad a los príncipes, despertados en él por Rousseau, sino también el primer fuerte empujón hacia la valorización de la índole alemana y del idioma alemán (2).

Una muestra viviente de aquellas influencias educativas de la época escolar tenemos en el discurso de despedida de Schulpforta, primer ensayo que conservamos de la pluma de Fichte (3). Partiendo del interés por los

(1) Quinta lección del *Destino del sabio*, de 1794. Sobre las relaciones de Rousseau y Fichte, véase R. Fester: *Rousseau und die deutsche Geschichts-philosophie*, Stuttgartt, 1890, y el artículo de Gurwitsch en los *Kantstudien*, XXVII, 1922, págs. 154 y sigs.

(2) Véase M. Wundt en *Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus*, tomo II, pág. 40.

(3) Editado ahora por Rundye en la obra citada.

escritos de los poetas y de los oradores, por el "recto uso de las reglas" en sus artes, desenvuelve Fichte, en el estilo de la poética de su tiempo, algo que contiene nada menos que el primer indicio de una filosofía de la historia, comprensiva de los grandes períodos en el curso de la humanidad, tal como posteriormente, dentro del recinto sistemático, la intentará una y otra vez. La profunda diversidad de los modos poéticos, en el curso de los tiempos y de los pueblos, a pesar de toda identidad en la naturaleza humana, como tal, resulta explicada —con clara alusión punzante a la vana admiración e imitación de los antiguos—por la evolución necesaria de las costumbres y de la posición religiosa e incluso de las condiciones externas de la vida. La preferencia del autor se vuelve sobre los tiempos primitivos, sobre los tiempos de los héroes; tras el afán y añoranza retrospectiva del muchacho, añoranza despertada en el joven por Rousseau con otra perspectiva, esfúmase casi la fe de Lessing en el futuro. Ese amor por la época de los héroes sigue siendo en él un tema perdurable; pervive en la descripción de los "videntes y profetas", héroes espirituales de una época grande y primitiva, y lo hallamos todavía en las últimas lecciones sobre el *Destino del sabio* (1811). Al mismo tiempo, brota también la idea fundamental de su teoría posterior de la educación, en digresiones extensas, que demuestran un profundo interés por las cuestiones de la educación. Vale la pena considerar esta obra, fina y rica, desde el punto de vista de su posición en los movimientos literarios de la época.

En otoño del año 1780 ingresa Fichte en la Universidad de Jena, cuyo más famoso maestro de filosofía había de ser más tarde él mismo. Por de pronto, es sólo estudiante de teología. Su propósito es actuar desde la

cátedra sagrada. Pero desde un principio se niega a limitar su labor a las materias de su facultad. Durante algún tiempo le atraen los estudios filológicos y humanísticos; pero más bien como medio de robustecer su espíritu, cuando "está cansado de otros asuntos". También lleva adelante algunos pequeños comienzos de estudio filosófico. Pero, sobre todo, se dedica a trabajos jurídicos que, al admirador de Rousseau, habían de facilitarle un criterio ante las cuestiones de derecho político y las oposiciones de su época. A veces, estos estudios de derecho le embargan de tal suerte, que más tarde llega a afirmar que posee más conocimientos para un examen en estas materias que en las propias materias teológicas. La transformación del Estado, la construcción de una nueva comunidad jurídica, se disputan en él la preeminencia del interés con la antigua finalidad de inmediata acción sobre el corazón humano y su íntima posición ante la vida. Los primeros escritos del decenio noveno fueron, en efecto, de tema jurídico-político, juntamente con los dedicados al interés religioso y filosófico; y la primera construcción filosófica, que sigue a la fundamentación general de la doctrina de la ciencia, fué la dedicada al *Derecho natural.*

Pero una y otra vez el estudioso sin recursos ha de abstenerse de semejantes excursiones por el amplio campo de las ciencias del espíritu—sólo por éstas se siente atraído—y regresar a su disciplina fundamental. Y en el marco de la labor teológica va robusteciéndose lentamente la propensión y el talento especulativo que habían de convertirle en filósofo. Pocos testimonios poseemos acerca de la evolución espiritual de Fichte en esta época de los años 80 a 90. En conjunto, los efectos de esta época dedicada a estudios en Jena, Witemberga y Leipzig, no parecen haber sido decisivos en ningún pun-

to. Tampoco en los seis años siguientes, dedicados a la profesión de preceptor y a dar clases de preparación, le arrebató ninguna gran corriente de la época; el modelo de ningún hombre despertó el genio que en él dormitaba. El problema del *Destino del hombre* debió ocuparle con mayor intensidad en aquella época; pero desde el punto de vista teológico religioso. Un libro de edificación, muy difundido entonces y escrito por Spalding con ese mismo título—que más tarde Fichte había de emplear para titular su primera exposición popular del propio sistema—plantó, según su propio testimonio, "el primer germen de la alta especulación en su alma juvenil". Pero siempre, incluso en la época apurada y colmada de conflictos, cuando se dedica a la profesión de preceptor, sigue siendo el propósito apasionado de su vida el de influir en la educación de los hombres; sueña con grandes acciones sobre los destinos del hombre y la formación de las sociedades mediante su actividad de educador en las cortes de los príncipes. Pero ¿en qué sentido, con qué espíritu, para qué fin ha de emprenderse la labor de educación? Esto es lo que no acaba de aclararse y de resolverse en su sentir inquieto, en su alma, que busca por doquiera y que discurre por todas las esferas del espíritu. Nada llega a término. Nada madura plenamente.

Insensiblemente, el interés teorético y especulativo se va haciendo cada vez más fuerte, orientándose hacia el problema de la vida religiosa y el orden del universo. El germen, que la impresión producida en él por Lessing despertara, ha ido tomando consistencia durante todos estos años. Apodérase de él el magno tema metafísico-religioso de la época: determinismo o libertad. esta época dedicada a estudios en Jena, Witemberga y Crusius frente a la escuela de Wolff, y el que luego de-

terminó esencialmente la gran discusión de Kant—todavía desconocido para Fichte en aquellos años—con la filosofía de la época de Leibnitz-Wolff. En conversaciones y discusiones de este tiempo, Fichte ha ido cada vez más rigurosamente, decidiéndose por el determinismo. Como en Leibnitz mismo y en muchos guías del siglo XVIII, y precisamente también en Lessing, actuaba en Fichte una estricta fe en la presciencia, en la predeterminación providencial del orden divino, juntamente con la exigencia filosófica de la racionalidad de lo real, en donde no puede haber nada "accidental". El optimismo racionalista de la época, con su giro eudemonista, proporciona el fondo; los caminos de Dios nos conducen necesariamente a la beatitud, por la vía de los encadenamientos causales indestructibles y dispuestos con plenitud de sentido. Las dos raíces de este determinismo son notorias en Fichte; sus cartas están en todas sus líneas impregnadas de fe en la Providencia, y sus discusiones —según manifestaciones retrospectivas—tienen por impulso principal el deleite en el pensar consecuente, el implacable afán de una íntegra conexión entre las razones y las consecuencias. La "Providencia", como certidumbre sentimental, libre aún para diversas interpretaciones — como demuestra la posterior evolución de Fichte como filósofo—, no puede su entendimiento concebirla por entonces nada más que en un sentido racional, determinista. Recientemente se ha rechazado con razón la hipótesis, casi corriente en todas las investigaciones acerca de Fichte, según la cual Spinoza habría influído en el joven pensador. Esta hipótesis carece absolutamente de fundamento; el único filósofo cuyo conocimiento por Fichte en esta época puede inferirse con algún motivo, es Crusius, que un interlocutor epistolar esgrime contra Fichte como testimonio en pro de la li-

bertad, y a quien Fichte en sus *Aforismos cita*. Es también posible que Fichte haya oído y leído en Leipzig al leibnitziano Platner; en sus primeras lecciones, obligadas como docente filosófico, tomó base la obra de los *Aforismos* de Platner. Pero, sobre todo, la tesis de Spinoza descompone todo el cuadro. Spinoza tomó más tarde, sin duda, un lugar importante en el pensamiento de Fichte, como contrapolo de su propio sistema; pero fué principalmente en otros problemas y como representante clásico del "dogmatismo" en la Edad Moderna. Y aun entonces lo conoció Fichte probablemente de segunda mano, a través de Jacobi. Nunca estuvo en íntima proximidad de Spinoza, quien para él no llegó nunca a ser un peligro. En ningún caso el "fatalismo" de Spinoza pudo reunirse con la certidumbre de la Providencia. Cuando más tarde Fichte colecciona argumentos en contra de la tesis determinista, atiénese por completo a un libro de aquella época, que notoriamente influyó en él —como, por lo demás, en otros espíritus importantes que meditaban sobre el problema de la libertad—, y cuyas demostraciones debían su peso a la coincidencia en que se hallaban con la dirección dominante del pensamiento en aquel tiempo. Es el libro del jurista de Leipzig Hommel *Alexander von Joch, sobre premios y castigos, según las leyes turcas* (1). Lo que constituye aquí el nervio fundamental de la demostración y determina muy principalmente la posterior oposición de Fichte, a saber: que las cosas, al actuar sobre nosotros, determinan nuestras representaciones y, por ello, también la voluntad; esto precisamente coincide muy mal con el

(1) Véase H. Nohl en los *Kantstudien*, 1911, págs. 373 y siguientes; véase, también, H. Scholz: *Kantstudien*, 1916, páginas 367 y sigs. Véanse, también, los libros de Fischer y de Kabitz sobre Fichte.

auténtico spinozismo. El propio Fichte ha caracterizado esta tesis, en sus últimos años, como "consecuente leibnitz-wolffianismo". Tampoco tiene apenas la menor relación con Spinoza la evolución de una visión de la naturaleza y del universo, propensa al determinismo con que, en 1800, en el *Destino del hombre*, convierte Fichte las convicciones del propio pasado prekantiano en término objetivo y general del pensamiento natural. Pero permanece próximo al deísmo de Lessing—que procede de Leibnitz y no de Spinoza—. Con verdadero fanatismo defiende entonces Fichte el determinismo; ello está testimoniado desde 1785, en donde ya se trata del plan para un tratado en ese sentido. La razón quiere tener su voluntad. Considera entonces Fichte el "razonamiento" como su talento predominante. Con pura consecuencia del pensar quiere obligar a todos a deponer la creencia en la libertad y adoptar el único pensamiento consecuente. Ya se ve en esto el futuro fanático de la "deducción"; sólo que aquí su deducción es todavía la pura del entendimiento ilustrado y no la de la dialéctica.

Pero él mismo, en el corazón, permanece incrédulo, por mucho que la cabeza se deje convencer. La Providencia, en cuya dirección y particulares signos pone de nuevo una "ilimitada y alegre confianza", en cada situación particular de la vida, muestra a su sentimiento interior un rostro bien distinto. Y así se produce una disensión en él mismo, la gran grieta de su vida, de la cual había de salvarle el nuevo pensamiento de Kant como preludio del suyo propio. Esto hizo que el teólogo especulativo, el jurista en busca del sentido que puedan tener el premio y el castigo, la culpabilidad y la imputación, llegue a madurar para el contacto decisivo con el genio filosófico, contacto que enciende súbitamente su propia genialidad, aún germinante. En forma dra-

mática ha expuesto Fichte el conflicto, la subsiguiente salvación y el despertar a una nueva convicción vital; la ha expuesto en el dinamismo progresivo de los problemas, que el *Destino del hombre* ofrece.

En un par de hojas, para propia rememoración, ha formulado Fichte, a mediados de 1790, el punto de vista en que se hallaba entonces y la íntima disensión. Y lo hizo en forma de tesis rigorosa. Estos *Aforismos sobre religión y deísmo* (V, 3, 4), que terminan en una pregunta sin contestación, son el primer sedimento del impulso especulativo, que ya ocupaba el primer plano. La religión—sobre todo la cristiana—, como cosa de la sensibilidad y del corazón, como chorro que brota de las necesidades y del espíritu, requiere un Dios "movedizo", que mantenga una relación viva con el hombre, una relación de amor y de compasión. Dios es sentido como personalidad viviente. En la oración y el cumplimiento deben Dios y el alma humana "poderse modificar recíprocamente". El pecado y la reconciliación ocupan el centro de la certidumbre. Así, el sentimiento religioso no conoce a Dios más que en esas relaciones; "sobre su existencia objetiva quedan cortadas las investigaciones". El "razonamiento filosófico", en cambio, que se orienta esencialmente hacia la existencia objetiva, tiene que conducir al deísmo, es decir, a una esencia divina, que, siendo eterna, necesaria, y por tanto inmutable, incapaz de "pasión", no puede tener "con ningún ser finito el menor punto de contacto". El universo nació por creación ("deísmo", pues, y no spinozismo), "según el pensamiento y por el pensamiento eterno y necesario de ese ser"; el universo es el sistema mismo de las ideas divinas, traducido en realidad. Mas con esto está dado ya el determinismo; el principio de la "causa suficiente" (esto es, Leibnitz-Wolff, y no Spinoza; véase

también la obra de Crusius contra el abuso de este principio en los wolffianos), que en último término retrotrae a la primera causa de toda modificación, al "pensamiento primordial de la divinidad", domina todos los acontecimientos, incluso los que se verifican en el ser pensante, sensitivo y volitivo. Lo que llamamos pecado es, pues, consecuencia de suyo comprensible, que nace de la necesaria limitación de los seres finitos (también esto se encuentra en Leibnitz-Wolff), y es, por tanto, tan necesaria como el pensamiento primordial de Dios, como la deidad misma. La especulación "objetiva" consecuente no sabe, pues, del pecado y de la reconciliación en aquel otro sentido, que sólo al "corazón" es accesible.

Así, pues, aparecen frente a frente dos "sistemas" inconciliables: la religión, en la cual, sobre su vivencia fundamental, sobre los "principios" de la sensibilidad, todo se expone en recta conexión, el sistema, por decirlo así, del corazón; y el sistema de la cabeza, de la pura especulación intelectual, el deísmo. La esencia de la religión y la esencia de la razón empujan inevitablemente a esta disensión. Según esto, no puede haber especulación impregnada de religión, ni puede haber religión compenetrada con elemento especulativo. Por el centro del hombre pasa un corte abismal, que irremediablemente separa por una parte el corazón, sediento de fe, y por otra parte la inteligencia, que lo funda todo en la razón.

Sólo una salida se ofrece a esta dualidad. Los religiosos la han utilizado muchas veces, a partir de los "Apóstoles ignorantes"; y ahora justamente un pensador, "el más grande del siglo", ofrece la mano para ello desde el campo especulativo; esa salida consiste en poner límites a la razón, en mantener toda la especulación den-

tro de unos límites, allende los cuales se encuentra propiamente el problema de la libertad y del pecado, del ser objetivo de Dios, etc. El nombre y el pensamiento de Kant aparecen aquí por vez primera en la investigación de Fichte. Pero este pensamiento deja todavía intacta la voluntad vital espiritual del teólogo especulador. El Kant a quien Fichte aquí conoce y nombra es el Kant de la *Crítica de la razón teorética*. Para Fichte, el resultado esencial de esta crítica kantiana es tan sólo esa parte negativa, esa limitación impuesta a la razón cognoscente. Sin duda ofrece a Kant, a quien llama "el más perspicaz defensor de la libertad que ha habido", una fría admiración. Pero lo insuficiente es hondamente sentido, a saber: que aquí "el concepto de libertad en general procede de algún otro sitio" (sin duda alguna, de la sensibilidad); que la especulación pura enmudece de súbito para, partiendo de este nuevo dato, reanudar sus cadenas de pensamientos.

Los *Aforismos* terminan con la expresión de una profunda insatisfacción en esta razón kantiana, como en toda razón que busca autolimitaciones. El único medio de salvación para el hombre, que tiene fe viviente, que anhela la reconciliación, que en la lucha de la oración se siente próximo a su Dios, debe consistir en la renuncia a la vida intelectual, en la ruptura con toda especulación, con toda libre tendencia a la indagación. "Pero ¿puede hacerlo cuando quiere?... ¿Puede hacerlo, si ese modo de pensar le es natural y está entretejido ya con el giro todo de su espíritu?" Ya la tendencia, la exigencia de especulación o, mejor dicho, la fe en la absoluta fuerza penetrante del pensamiento (aquí actúa el racionalismo del siglo), ha tomado posesión de todo el espíritu de Fichte y no se deja ahogar por las exigencias del corazón; de igual manera que el corazón,

oscilando con viviente ímpetu entre el pecado, la libertad y la reconciliación, trayendo los actos propios y ajenos al Tribunal de la conciencia, no puede tampoco sacrificar sus "principios" al entendimiento. Hay una vida suprasensible en nosotros y sobre nosotros. Y si la hay, debe de ser accesible al conocimiento. Desde esta convicción, que ya aquí está claramente entretejida con la índole propia de Fichte, parece el conflicto irremediable. Pues el conocimiento, si es consecuente y no tropieza con obstáculos, sólo puede conducir a la negación de la libertad y de las relaciones vivas con la divinidad.

Esta separación de convicciones debió pesar entonces sobre Fichte como un estado de verdadera desventura. Los manantiales más profundos de su ser debieron sentirse como cegados, o el joven y orgulloso impulso del pensamiento hubo de aparecerse como truncado. Todavía no sospecha Fichte nada de un nuevo pensar, que con no menos fuerza de cohesión y partiendo de otros "principios" no menos racionales, pueda llegar a capacitar la vivacidad del corazón para desenvolverse por sí misma.

Fichte no conoce más que la razón teorética, la razón matemática. Esta, empero, conduce inevitablemente a aquella idea del "destino", que más tarde Fichte ha descrito con frecuencia como "lo más opresor y tremendo que puede haber para el hombre: la idea de hallarse bajo el poder de un soberano absoluto". Aquella misma "Providencia", a la que desde siempre se había entregado tan íntima y cordialmente, en todas las circunstancias de la vida, aparece ahora, a la cruda luz del entendimiento, como una cadena torturante, que ha de destruir el nervio de la vida moral y religiosa.

También en lo demás atraviesa la vida de Fichte una crisis difícil. Los años transcurridos en Zurich como pre-

ceptor le han proporcionado muchas experiencias, muchas vivencias, estímulos, relaciones; pero ninguna dirección para la vida. Lo que más profundamente le conmovió fué el primer terremoto de Occidente, la gran revolución política de Francia, que había comenzado, y de la cual había de surgir un nuevo orden social para todos los países. Como muchos de los jóvenes genios alemanes de entonces, esperaba Fichte de la revolución francesa una nueva primavera para los pueblos. Su fe en el sentido del movimiento para toda evolución humana persiste con firmeza, aun en la época en que ya la mayor parte de los espíritus se habían separado, repugnando, desilusionados, el gobierno de las masas en sangriento caos. Aquello que desde sus días de escolar y de su primer contacto con Rousseau había soñado, aquella reforma profunda de la sociedad humana, de la cultura, de los Estados, llevada a cabo puramente por la razón, que juzga y valora, parécele cumplirse ahora en un curso grandioso. En los años de tormenta, de lucha y de empuje, ha ido formándose en él la convicción de que la época presente está moral y políticamente torcida, pedagógicamente desviada, y revela por doquiera su insuficiencia espiritual y su vacuidad religiosa. Un primer contacto con la novela educativa de Pestalozzi y con otras obras de los modernos pedagogos, encaja por completo en esa dirección. El fin de la educación popular moderna se une en Fichte con la exigencia de Rousseau, a saber: la transformación de la vida culta superior, de las clases privilegiadas, de los que dirigen la política. El propio deseo y voluntad de este hijo del pueblo, empujado por afanoso orgullo consciente de pertenecer a otra nobleza todavía más alta, el empeño de influir educativamente en el modo de sentir y de pensar los hombres y las capas directoras, intensi-

fícase cada vez más en su pecho. El joven Fichte vive constantemente en tensión enérgica entre lo que percibe en torno, con amargo desprecio, como realidad tenaz, y lo que percibe ante sí, como exigencia absoluta y con convicción profunda. Vive, pues, en esta tensión entre dos extremos, tensión que le da la gran fuerza de consejo y de estímulo, y que al mismo tiempo ha sido para él origen de tantos conflictos y de tan amargas luchas (1). Un nuevo estudio de Rousseau pone sus valoraciones y sus fines en más íntima conexión con aquellas teorías, que estaban a punto de convertirse en fuerzas revolucionarias efectivas. Montesquieu ahonda en él la visión histórica; los pensamientos recibidos de Lessing sobre la educación moral y religiosa de la humanidad, trascienden ahora a la vida política de los pueblos.

Pero sólo es ésta una corriente entre otras muchas, en el proceso que entonces sigue la evolución de Fichte. La teología y los intereses literarios de toda especie le atraen también en esta época. Una relación más próxima con Lavater le permite rastrear el espíritu de una nueva teología y filosofía del sentimiento, que no carece de relación con la índole de Rousseau y también de Pestalozzi. Más tarde, esta relación se condensa en la afición por Jacobi. Todo esto significa un fortalecimiento de la propia indagación, frente a la teología erudita de sus años de estudiante. Ya en los poemas de Klopstock encuentra demasiados vínculos ortodoxos. El candidato a sacerdote, a quien todavía no acaban de en-

(1) Ya en 1788 piensa y bosqueja Fichte un libro con la misma tendencia que, dieciséis años después, habrá de producir las lecciones: *Sobre los rasgos de la época presente*. La acusación no hubiese sido entonces menos violenta. Aquí ya empezaba a recibir forma un sentimiento fundamental y tema constante de su vida.

trarle los conocimientos suficientes para pasar su examen, se ensaya con frecuencia y con agrado en la predicación, pues siempre la cátedra sagrada sigue siendo el objetivo de su vida. Sus amigos son teólogos y jóvenes poetas. Los rostros espirituales se apoderan cada día con más fuerza de él, tanto en la poesía del tiempo como en la del pasado. La imaginación siempre viva y activa del reformador social, que sueña otra existencia, con otro futuro humano; la fantasía del contemplador de la historia y del orador religioso, reciben aquí también el pasto apropiado. A la persistente admiración hacia el maestro Klopstock añádese ahora la impresión que le produce Goethe, cuya intuición e imaginación espiritual es para él modelo de actividad y vitalidad del espíritu. Goethe es quizá el que, antes que los románticos, determina en Fichte el ulterior concepto de la "intuición intelectual". Los primeros pliegos de su obra sistemática enviólos más tarde a Goethe con estas palabras: que la filosofía ha tardado en alcanzar su fin hasta que "los resultados de la abstracción reflexiva llegasen a acomodarse con la pura espiritualidad del sentimiento"; y como sumo representante de esta última, considera sin duda a Goethe.

Al mismo tiempo le empuja la afición a otras esferas de la poesía y de la literatura. Los maestros de la antigüedad, hacia quienes la Schulpforta y estudios posteriores le abrieron el camino, son ahora para él una nueva fuente de vivificación espiritual. Pero es característico el hecho de que en esto siempre le preocupasen más los medios expresivos que los contenidos mismos. Lo que quiere tomar y aprender de los antiguos es, sobre todo, la potencia y la eficacia del discurso. Para formar el propio estilo de la redacción escrita y hablada, hace numerosas labores de traducción de Rousseau y de Mon-

tesquieu, de Horacio y de Salustio (con igual propósito ha cultivado siempre Fichte la actividad de traductor). Todo se refiere a la actuación por la pluma y por la predicación. Las dotes de la imaginación—cuyo cultivo en estos ejercicios señala Fichte expresamente como fin necesario de la educación—han de influir en las imaginaciones y, por tanto, en todo en el carácter de los lectores y auditores. También aquí el pensar y el concebir es para Fichte tan sólo un momento y punto de partida de la acción. Cuanto aprende y contempla son materiales educativos, medios, vías para la propia actuación futura mediante la palabra viva y estimuladora.

Aquí, partiendo de nuestro conocimiento acerca del carácter y de la voluntad que posteriormente Fichte desenvolvió, percíbese en la multiplicidad de las direcciones y de las materias la unidad de sentido que ha de tener su vida. Pero para el joven que buscaba, inquieto e impaciente, para el espíritu en constante efervescencia, habían de representar algo más que diversidad y aun contradicción de afanes. El incoercible deseo de acción, que a los diez años de estudios y de pruebas sin resultado, quiere absolutamente, de un salto, penetrar en el "gran mundo" de la sociedad superior y de la fama, de la actuación amplia, prolongada en tiempos posteriores, vence en él a toda línea de la vida, dispuesta para ulterior armonía de las fuerzas. El "espíritu de dilatación" le empuja de un plan a otro, sustentándose en las alas de una fantasía, que no se ve cohibida por ninguna experiencia propia ni por realidad ninguna. Lo externo de la acción y de los medios de acción se impone y ha de ahogar la conciencia interiormente martirizante, de la falta de madurez y de la indeterminación en el propio ser. Una escuela de retórica (cuyo fin sea el cultivo del espíritu patriótico y republicano) quiere fundar en

Zurich el joven que todavía no ha llegado a cuajar como predicador de la cátedra sagrada. En Leipzig toma lecciones de oratoria bajo la dirección de un declamador, para lograr de un golpe la gran fama por sus discursos. Esto tiene que conseguirlo, "o no hay derecho alguno ya en el mundo". Al mismo tiempo, el amigo de los jóvenes poetas, el admirador de Klopstock, de Wieland, de Goethe, empieza a escribir poesías con escasísimo talento para ello. La vivaz fantasía le falla cuando otras regiones del alma no le ofrecen materia de convicción; y Fichte comprende bien pronto que le falta "el fuego viviente" para proseguir en esta dirección. La fundación de una *Gaceta Literaria* ha de permitirle influir en el gusto y en la educación de su época; como escritor crítico, al menos, habrá de imponerse... También las tendencias políticas se entretejen en grandes planes de vida; su fantasía, que desprecia todas las realidades y, sobre todo, no ve las condiciones de su propia índole, se encumbra hasta la esperanza de obtener un cargo de ministro en Copenhague y aspira a "penetrar en una escena más amplia". O como quiera que sea, pues a toda costa el joven Fichte ha de desarrollar influencia en el mundo. "Sólo tengo una pasión, una necesidad, un sentimiento pleno de mí mismo: el de influir fuera de mí. Cuanto más actúo, tanto más feliz me siento." Para él personalmente, es ésta la "verdad" de la sensación, la más inmediata y personal, por mucho que la lógica del entendimiento y de la especulación muestren precisamente lo engañoso de este sentimiento de la acción propia y hagan pesar sobre su alma la presión de la necesidad omnipotente. Pero también esta incoercible voluntad de actuación—que más tarde, realmente, alegra de continuo su existencia y, allende los apuros del fracaso y los conflictos producidos por su actuación, lo eleva de continuo al patetismo de la vida activa, bienaventurada, tan arrebatadamente descrita por él en la filosofía de la religión—, esa voluntad de actuación, toma ahora a veces el carácter de una fuga de sí mismo, el carácter de un escape para llenar de algún modo el propio ser, sentido a veces como un inmenso vacío. Resonancias de este estado de ánimo se encuentran en pasajes correspondientes, en forma teorética, por ejemplo, en el *Destino del hombre*, II, 196. Al fracaso exterior añádese la clara conciencia de lo incompleto que está aún su íntimo ser, sobre todo su carácter. Los continuos choques con el mundo ambiente han robustecido la tendencia religiosa de su niñez y juventud hacia el examen recogido de sí mismo, hacia el trabajo en las recámaras del alma propia. Todavía el sistema posterior enuncia gustoso la convicción de que "el objeto supremo de la compasión para mí es el yo mismo"; entendiéndose esto no en el sentido del egoísmo, sino del "amor a sí mismo", en el superior sentido del interés religioso o moral en sí mismo y en la evolución interior. "Quiero hacerlo todo lo mejor posible; quiero regocijarme conmigo mismo, por haberme conducido rectamente; quiero compadecerme a mí mismo, por haber cometido la injusticia, e incluso esta pena ha de ser dulce para mí, pues es compasión de mí mismo y prenda de futuro mejoramiento" (1). Esta reflexividad moral y religiosa, en la cual se expresa un momento central en la índole de Fichte — profundamente arraiga Fichte por medio de ella en importantes evoluciones históricas de la actitud cristiana ante la vida—, ha determinado desde dentro toda su "manera de pensar" personal y, subsiguientemente, toda su especulación. Partiendo de ella llegó

(1) II, 196. Asimismo I, 433.

pronto nuestro filósofo al núcleo de su voluntad vital. Pero en la época que ahora consideramos, actúa exaltando las necesidades de la vida. Sin transiciones, el dominador sentimiento de la orgullosa voluntad, que, con satisfacción de sí misma, anota la propia superioridad en encuentros y conversaciones con otros, conviértese en la desesperación de quien, vencido por los choques y fracasos exteriores, se recoge en sí mismo, encuentra su propia alma hinchada y desgarrada por pasiones insaciadas, incapaz de dominarse y de seguir un objetivo constante, incapaz asimismo de extraer la lección de la experiencia. El fracaso de los bosquejos produce angustia de la conciencia. El repetido propósito de dedicar todo el esfuerzo a la formación del carácter propio, quiébrase en el afán insaciable de dilatarse y de actuar e influir en lo exterior.

En Zurich conoció a su futura esposa, alma buena, tierna, fiel y completamente dedicada a él. Sus cartas evocan para ella todo lo que en las tormentas de su intimidad llega hasta la superficie. Pero no encuentra tampoco aquí la paz; su naturaleza de luchador voluntarioso es harto solitaria y atenida a sí misma; ya se trate de influir en los demás o de procurar la propia salvación, Fichte permanece atenido a sí mismo, como "máximo objeto" de su compasión... Casi en todas las cartas se ve cómo anhela de continuo otra vinculación, para acabar recayendo de nuevo en sí mismo. El amor y la amistad, en el sentido de una verdadera sumersión en otros seres, fueron siempre ajenos a su naturaleza; el afán de comunidad salvadora, en la cual el yo singular se funde con los demás, no pudo ser satisfecho hasta que llegó la vivencia mística de donde brota su *Advertencia para la vida beata*. La futura esposa es para él esencialmente la compañera, que le ayuda a recorrer la trayec-

toria hacia sus fines vitales, tanto los internos como los externos. Lo que de ella espera es un trozo de su propio futuro. Cuando más tarde llega a pisar suelo firme y comprende el verdadero fin de su vida, acontécele que por súbito sacudimento, siéntese bajo la carga pesada de esa vinculación a otro ser y desea sacrificar, sin demasiados rodeos, la prometida tan abnegada, en aras del siempre insaciado "anhelo de salir al ancho mundo".

Cuando Fichte, pues, desde la solitaria desesperación que acomete a su voluntad, empujada acá y allá, sin término ni finalidad fija, se dirige una y otra vez a su amiga; cuando más tarde otra vez, en igual disposición de ánimo, este hombre, por esencia descomedido y varonil hasta la plenitud, se dirige a la confiada compañera, ciegamente unida a él con fidelidad y aguante primordialmente femeninos, enviándole un grito de angustia, que dice: "Tómame, alma fuerte, y fija mi inconstancia", bien sabe en el fondo que no es de esa parte de donde puede venirle la satisfacción plena y la paz interior.

La "Providencia", cuyo gesto espera siempre Fichte, cuya mano directora condujo antaño al muchacho de la bajeza y desierto espiritual a regiones más elevadas, y años antes señaló al estudiante, en momentos de máxima necesidad, el camino hacia Zurich y hacia la rica movilidad espiritual de aquellos años, la Providencia es realmente la que, de un golpe, pone en buen camino al desesperado, señalándole el propio "destino" que anda buscando sin cesar. Entre las muchas "cosas heterogéneas"—entre ellas incluso trabajos matemáticos—a las cuales tiene que entregarse Fichte por motivos exteriores, llega un día—y los *Aforismos* revelan ya la primer traza de ello—en que se dedica al estudio de la filosofía kantiana. "Por desesperación, más que por gusto", se decide resueltamente a satisfacer el deseo de un estu-

diante, que le paga bien. Pero en el curso de este trabajo, y trascendiendo de la defensa sutilísima, pero no fundada en datos racionales, "que Kant hace de la libertad en las "antinomias de la razón pura", tropieza con la *Crítica de la razón práctica*, que es el terreno primordial de la libertad, en sentido positivo, el origen mismo de la razón. Con poderosa emoción le colma esta obra, cuando la anterior le había dejado completamente frío. Y ahora es cuando la filosofía hace verdaderamente presa en todo el hombre. La especulación, que hasta entonces ha sido llevada celosa y aun fanáticamente, pero sólo por su entendimiento afanoso de coherencia y de claridad, no sin contradicciones por parte del sentimiento, apodérase ahora de todo su corazón, conviértese ahora en el negocio más íntimo y más alto de todas sus energías, en el contenido de su voluntad de eficacia. La fe incólume y el entendimiento fundamentador se compenetran: la imaginación activa, revertiendo hacia el interior, sostiene al espíritu ansioso de verdad en sus evoluciones por regiones nuevas, hasta entonces sólo vislumbradas por una sensación incógnita. La libertad no es solamente algo dado por la sensibilidad, en contradicción con las razones; la libertad no carece de ley, no es ajena a la razón, sino que contiene en sí misma la ley, es autonomía, representa un principio superior al de la "causa suficiente". La legalidad suprema es la de la voluntad misma, como razón práctica. A partir de aquí, hácese visible un sistema de la libertad, cuyos "principios" y cuyas consecuencias para la vida del espíritu no necesitan avergonzarse ante el "entendimiento". El "sistema" de la religión se justifica ahora por la inteligencia; sus "principios", puestos en conexión con la razón práctica, revelan su propia superioridad sobre todas aquellas deducciones propias de una razón me-

ramente teorética y dirigida hacia el determinismo. "Dile a tu querido padre, que en nuestras conversaciones sobre la necesidad de todas las acciones humanas nos hemos equivocado por completo, aunque nuestras conclusiones hayan sido correctas; porque hemos partido en nuestra discusión de un principio falso", escribe, contentísimo, a su novia. En lugar del idealismo determinista de los *Aforismos* (necesidad deducida del pensamiento universal de Dios), domina en su pensamiento ahora, merced a la influencia de Kant, el idealismo de la libertad. La ley del fundamento, ley del ser, es ahora superada por la autonomía de la razón práctica.

Las palabras con que Fichte describe sus emociones de estas semanas y meses, en los cuales el genio de Kant acoge y estimula el vuelo del suyo propio, y en que la decisiva llamada (tal es el término correspondiente del sistema posterior) penetra en la obra de su propia vida, no son expresiones de una iluminación filosófica, sino de un despertar religioso. Sólo quince años después, en la *Advertencia para la vida beata*, llega a dar expresión sistemática a lo que resuena ahora en su emoción. Las distintas capas, separadas rigorosamente, entre las cuales la posición de Kant aparece como un primer grado conducente a la verdadera vida, hállanse completamente indiferenciadas en esta primera poderosa intuición de una nueva esfera vital, que arranca de la *Crítica de la razón práctica*. El mismo Kant álzase ante él como un genio religioso. Kant no es para él la cumbre de una cadena de filósofos, sino el que perfecciona la obra iniciada en el mundo por Jesús y por Lutero.

En correspondencia con esto, la consideración histórica de la filosofía religiosa, en el último año—postrer fruto de los gérmenes fecundados por Lessing—, percibe en el giro provocado por Kant el despuntar de aque-

lla época de la humanidad, que—en coincidencia no casual con la antigua especulación histórico-filosófica de los padres de la Iglesia y de la Edad Media—describe como la época del Espíritu Santo convertido en plena realidad (1).

Verifícase ahora en Fichte esa total "transformación", ese interior "renacimiento", que su teoría posterior acerca del hombre exige como "salto" en lo suprasensible, al cual ninguna evolución continua puede conducirnos desde la vida en el mundo sensible. Ahora la miseria interior, el padecer de la propia inconstancia y vacuidad, la apasionada huída de sí mismo en ambiciosos planes, todo esto termina como de repente en una súbita reversión. La "paz" penetra en los jadeantes sentidos y sustituye al devorador empuje de las "pasiones" indomadas; y no la paz cadavérica de la fatiga o de la renuncia, sino la de una entusiasta sensibilidad, la de una "incomprensible elevación sobre todas las cosas terrenales". Comienzan sus "más bienaventurados días"; iníciase la "más dichosa vida que recuerdo en todas mis situaciones pasadas". "Preocupado cada día de ganarme el pan, era yo, sin embargo, por entonces uno de los hombres más felices que había en la ancha faz de la tierra." Y esta bienaventuranza, esta paz es en sí misma la de una vida activa y tensa para la acción; ésta precisamente es para Fichte la incomparable novedad de su emoción. Siéntese ahora "dueño de sí mismo"—y en los tiempos siguientes intenta afirmar este estado mediante ejercicios ascéticos de renuncia a muchos deseos—; es dueño de sus fuerzas y, sobre todo, de su imaginación. Los apetitos enmudecen y abandonan el puesto a otra movilidad, a una movilidad bienaventurada y pacífica. También

(1) IV, 570.

ahora, bien que en otra esfera y con otra acepción, sigue pensando que toda ventura es para él la ventura de la acción. La "arrebatadora sensibilidad" dilátase en hazañas del pensamiento, de la imaginación creadora, que percibe una existencia superior; amplifícase en una especulación orientada hacia la transformación profunda de la vida; pero, al mismo tiempo, derivada de esa transformación misma. Sobre una densa corriente de tenaz labor, sobre una difícil lucha de meses, en torno al espíritu del pensamiento kantiano, descansa propiamente esa iluminación supraterrestre de la bienaventuranza. Para la acción, no para el deleite, existimos; pero en esa acción misma, tal como ahora la ejercita, mana la suprema felicidad de la "profunda paz del alma".

El patetismo de ese *in te ipsum redi* agustiniano, resuena para él en la sistemática reflexión kantiana sobre la razón. "He aceptado una moral más noble y, en vez de ocuparme de las cosas fuera de mí, ocúpome más de mí mismo. Esto me ha dado una paz que nunca antes he sentido." De acuerdo con el espíritu de San Agustín, el capítulo correspondiente del *Destino del hombre* exige el apartamiento de la naturaleza exterior, que es lo "menos importante", y la dedicación a la pregunta: "Lo que soy y lo que he de ser" (1). Pero en este nuevo fortalecimiento de aquel instinto de reflexión, profundamente arraigado en él, hay contenido un nuevo sentido; un nuevo contenido se aparece a la visión interior guiada por Kant. Deja a un lado el examen crítico del carácter, de los talentos, de los errores, examen que terminaba generalmente en destrozo del propio ser. Este "profundizar en mí mismo" (carta a su novia) está sus-

(1) II, 170.

tentado por una profunda felicidad, la felicidad del descubrimiento. El concepto kantiano de la autonomía le explica y le justifica el sentimiento-núcleo de la propia personalidad. La "dignidad" de una existencia superior, la luz de un superior "destino", cae sobre su afán de influir y su voluntad de actuar. La conciencia victoriosa de la propia libertad llena su alma ahora, no con la vivencia del pecado y de la responsabilidad, no con la vivencia del capricho errabundo, sino con la convicción de una fuerza ordenadora, valoradora de la determinación moral. Libertad y providencia ya no se contradicen, como la voluntad individual y la conexión predeterminada del ser, sino que crecen juntas, formando una esfera superior, en donde se compenetran la precisión determinada y el imperio libre sobre sí mismo. La autonomía del espíritu moral va a parar, al mismo tiempo, a un orden legal superior, que lo comprende todo, y a la libertad del individuo. Así se diferencia el mundo interior, espiritual, y el encadenamiento exterior del ser en causas suficientes.

Arrancando de la "parte moral" de la filosofía kantiana, verifícase en Fichte una "revolución del modo de pensar"; la libertad ya no es objeto de duda especulativa, sino la primera "fe" y certidumbre "demostrada". Toda especulación ha de partir de aquí. El núcleo de todo verdadero ser y actuar elevados es la autodeterminación; al acomodarme yo a la determinación moral, soy mi propia obra. Al hacer presa en mi determinación, actúo ya en el pensamiento. El pensar y el meditar interior es el primer acto, por cuanto es introducirse mentalmente en el orden legal, y de aquí se sigue la acción en el mundo exterior. "Obrar, obrar, tal es el fin para el cual existimos", y el sentido primordial de toda acción es la autodeterminación. Planear y actuar en la realidad

es ya una traducción externa de un aliento interno y permanece referida al superior sentido que da al hombre el sentimiento pleno de la libertad y de la actividad propia.

La certidumbre de una existencia superior, de otro "mundo", reside en esta convicción. El universo, cuya totalidad y conexión quiere comprender el sistema, derivado del principio de razón, no es más que fenómeno. Tal es el resultado de la crítica kantiana de la razón teorética, que Fichte ahora valora de muy distinto modo que pocos meses antes. No son nuestras representaciones y con ellas nuestros actos de voluntad condicionados por la influencia de las cosas, en cuya serie permanecen vinculadas, sino que el mundo mismo de las cosas depende del entendimiento que prescribe a la naturaleza sus leyes; así, el mundo exterior está ya en su existencia, en su estructura fundamental, condicionado por la razón, cuya actividad alcanza a aquel orden superior. El universo verdadero y propio hállase en la dirección de la actividad racional; es el reino de la libertad, el "mundo de los espíritus", el "invisible reino de Dios" (expresiones de Fichte en esta primera época). Hay que tomar literalmente las palabras de Fichte cuando, partiendo de la beatitud que proporciona esa "inconcebible elevación sobre todas las cosas terrenales", escribe que está viviendo en un mundo nuevo, desde que ha leído la *Crítica de la razón práctica*. El reino de lo suprasensible, hacia el cual la esperanza religiosa señalaba como un mundo de ultratumba, se ha convertido ahora, de pronto, en una certidumbre y posesión presentes, inmanentes a la vida, en la esfera propia de toda "acción" interior. A partir del giro agustiniano, comprende Fichte la "naturaleza" superior de Rousseau y el reino kantiano de la moralidad, en el cual, merced a la "conciencia

moral", merced a la razón práctica, penetramos como cuerpo místico, siempre presente a la acción interna sobre sí mismo; cuerpo místico que comprende a todos los espíritus que viven y anhelan, orden superior al tiempo y, sin embargo, nacido en la vida misma de la historia. En este reino de la libertad actúa la "providencia"—a ella se atiene Fichte en las propias cuestiones de la vida, lo mismo ahora, después del despertar debido a Kant, que antes—. La providencia es ella misma el orden viviente de ese reino. El problema de la "esencia objetiva de Dios" retrocede—como demuestran las obras inmediatas—tras la certidumbre de ese mundo suprasensible y presente. Un "nuevo respeto por la humanidad", una nueva creencia en el destino inteligible de su evolución, un nuevo concepto de "la dignidad humana" y, con esto, una nueva "fuerza" de la vida interior—más tarde la llamará nuevo "sentido heroico"—, brotan en él de su certidumbre bienaventurada, de su firme creencia en un extenso "reino de los espíritus", a cuya construcción debe colaborar. "El mundo suprasensible es nuestra cuna y nuestro firme punto de vista; el mundo sensible no es más que el reflejo del primero"; así, más tarde, lo expresa en innumerables variaciones.

Sólo poco a poco ha brotado de las vivencias tenidas en esta época la valoración y expresión mental de lo sentido entonces; principalmente en el *Destino del hombre* y en las obras sobre "la disputa del ateísmo", en donde, al mismo tiempo, se inicia ya esa nueva diferenciación y profundización que ha encontrado su expresión más hermosa en la *Advertencia para la vida beata*. Los años siguientes dedícalos Fichte a la tarea de elaborar y proseguir rigorosamente la sistemática crítica de Kant, así como a aplicarla a los problemas vitales políticos que se le plantean. En las primeras obras, antes

de fundamentar el sistema, y también en las cartas de este tiempo, exprésase todavía escasamente lo que—según puede deducirse de todo lo que sabemos—debió entonces llenar su espíritu. Y también en la primera estructuración del sistema quedan, una y otra vez, aplazadas estas últimas cuestiones, que en el sentimiento eran las primeras; hasta que la ocasión exterior de aquella disputa las pone, de pronto, en plena luz.

Después de la introspección ocasionada por Kant, concibe ya su propio "destino" el joven, que tanto padecía de vacilación anteriormente. Vive en él la verdad y se siente llamado al sacerdocio de la verdad. Entusiasmar a los hombres por este reino del espíritu; dirigir poderosamente la mirada de los hombres a esa santidad, que todo corazón sincero puede obtener buscándola interiormente, tal es la misión que en el orden providencial del reino del espíritu le corresponde a él, precisamente a él. Hasta ahora no había sentido nunca "gusto" ni inclinación al oficio de sabio; principalmente, porque la acción sobre la formación propia y la ajena le parecía infinitamente más importante. Pero ahora percibe una nueva íntima conexión entre la especulación y la vida, entre el instinto investigador y el instinto de actividad. Un nuevo concepto del destino, que corresponde al sabio, se forma en él y se convierte en modelo de su propio destino. La crítica continuamente dilatada de la época presente obtiene ahora una coherencia positiva. Lentamente se separa Fichte de la hostilidad que Rousseau había declarado a la cultura y al saber. Una "ilustración" destructora y una cultura decadente, en ésta fundada, son precisamente los resultados de un saber falso, de una educación falsa. Pero el saber verdadero, la intuición de lo suprasensible, han de permitir al filósofo formar educativamente al hombre y a

la humanidad. Para su especulación superior, el verdadero mundo no es la predeterminada regularidad de un curso cósmico, que conduzca a la "felicidad", sino el orden de la acción interior, que se plasma en la autodeterminación de los seres verdaderamente espirituales. Así se verifica la educación del género humano, sobre todo, merced a la labor del filósofo. La época, que se ha destruído por el falso saber, debe salvarse por el saber verdadero y ser conducida a un futuro más grande.

Así, Lessing, Rousseau y Kant colaboran en la imagen que a la gran voluntad vital religiosa de Fichte da la advertencia de la propia vocación, la influencia vital que le corresponde. Es éste el primer tema que, más tarde, como profesor universitario, desarrollará ante sus oyentes, junto con la lección sistemática, y desenvolverá, con todo el calor de lo logrado, en la propia indagación; es éste el tema del "destino del sabio". Y siguió siendo un tema preferido de toda su vida. Tres veces—1794, 1805, 1811—le ha impreso nuevas formas. Y cada vez con más energía acentúa en él el sentido religioso de la vida del sabio filósofo y educador.

En la labor de Fichte, la teología pasa, pues, definitivamente a segundo plano, aun cuando no abandona el propósito de la predicación, a pesar de su orientación cada vez más contraria—sobre todo, desde su encuentro con la filosofía de Kant—a las direcciones eclesiásticas dominantes. Lo que ha aprendido de la teología agrúpase, junto con los restantes esfuerzos educadores, en torno al nuevo centro. El contenido central para toda predicación y educación, para toda actividad oratoria y literaria, es ahora, según él, la especulación filosófica del nuevo sentido: la filosofía de lo suprasensible. Por de pronto, coincide con el acceso que le ha proporcionado la crítica de Kant. "Al menos algunos años" de

su vida quiere dedicarse a esta filosofía, "difícil por encima de toda representación" y, por tanto, no bien aderezada todavía para "influir en la vida humana"; todo lo que quiere escribir durante años, habrá de ser "acerca de ella". Lo que ha sentido en esta filosofía ha de hacerlo accesible también a los demás. Su objetivo supremo es inculcar los principios de esa filosofía "en el corazón humano, merced a la exposición popular y a la elocuencia". "Esta ocupación hállase en estrechísima relación con la tarea del predicador", escribe a su novia. Sus talentos oratorios no los abandona al dedicarse al estudio de las obras kantianas, sino que los "ennoblece", proporcionándoles "una materia mucho más sublime".

Antes que toda actuación exterior está, empero, la tarea de laborar en esa "filosofía superior". Y así siente ahora la pretensión de merecer el nombre de "sabio". Las primeras obras que planea destínanse "sólo a pensadores eruditos". La pura especulación debe elaborarse en sí misma, antes de comenzar a infundirse en la vida. Ya descubre el joven filósofo, habiendo pasado de la *Crítica de la razón práctica* a otras obras de Kant, el primer punto de apoyo para su propia labor especulativa. La *Crítica de la razón pura*, que antes hubo de ingerir por "necesidad", sigue siendo ahora aún—cuando concibe su importancia sistemática—una preparación necesaria para el sistema de lo práctico suprasensible. La positiva fundamentación del concepto de naturaleza, que la *Crítica de la razón pura* intenta, pasa para Fichte a segundo plano, tras la demostración de que el universo, regido por la ley causal, es mero fenómeno y depende él mismo de la espontaneidad del espíritu. En cambio, la *Crítica del juicio*, que no hacía mucho tiempo se había publicado, conviértese para él en asun-

to central del propio pensamiento; principalmente la introducción de la obra, en la cual Kant—como desde entonces siempre repitió Fichte—le parece llegar a la cúspide de su especulación. Aquí aproxímase Kant realmente a aquel gran objetivo que bosqueja la *Crítica de la razón práctica:* "llegar, acaso, hasta conocer la unidad de toda la facultad racional, tanto teorética como práctica, y poder derivarlo todo de un solo principio". La *Crítica del juicio* no busca otra cosa, según las propias palabras de Kant, que aquel "fundamento de unidad de lo suprasensible, que reside en la base de la naturaleza, con aquello juntamente que contiene prácticamente el concepto de libertad". Y ésta es para Fichte la gran tarea de la indagación especulativa: hacer patente la unidad de ambos "mundos", el suprasensible y el sensible, y llenar el abismo que parece abrirse entre ellos, según los conceptos de Kant. Concebir el sentido y el fundamento de unidad de ambas esferas de la vida es para Fichte, no sólo una exigencia del pensamiento consecuente, rigoroso, pero no dispuesto a la renuncia por leyes propias, sino, ante todo, el objetivo a que le impulsa la intensidad religiosa de la vivencia que Kant le ha proporcionado. Para Fichte, especulación no es aquí tanto cuestión de "escuela", de investigación reflexiva, como herramienta y expresión para una voluntad vital, que no puede tolerar nada incierto, nada oscuro, en la actitud del hombre ante el mundo, ante los dos mundos de su actividad. Frente a la cuestión de la esencia objetiva de Dios podrá humillarse la especulación; pero no cuando se trate del sentido mismo de la vida, no cuando el problema se refiera a la íntima unidad activa de nuestro ser espiritual, arraigado en lo sensible.

Así comienza Fichte elaborando un primer ensayo filosófico, un "extracto explicativo de la *Crítica del juicio*, de Kant". Con esta obra pretende por vez primera presentarse al público y anunciarse como sabio, como filósofo. Pero el trabajo permanece inacabado—ni ha sido impreso hasta hoy—; la introducción de Kant, que es precisamente la parte "más importante", pero también "la más oscura del libro", empuja el pensamiento de Fichte allende el marco de la obra. Estos intentos de interpretación producen el plan para una nueva "exposición conexa de toda la filosofía trascendental". Ya Fichte se ha apartado "en algunos puntos" del modo de representarse Kant las cosas, "porque otro modo de pensar me parece más claro para conducir a los mismos resultados". Pregúntase si la obra no ganaría en claridad determinando el ordenamiento según la marcha de su propio pensamiento. Durante largo tiempo persiste en esta labor, que ya inconscientemente prepara en él el suelo para el propio sistema, el cual le aparece y le seguirá apareciendo durante toda su vida, incluso en sus últimas formas de expresión, como una verdadera presentación de aquel fundamento unitario, de donde las *Críticas* de Kant, sin saberlo expresamente, extraen todos sus resultados (1).

Las necesidades externas de la vida obligan al docto a salir de su cuarto de trabajo una vez más. Por otra parte, su ansia del mundo no está extinguida; ha percibido un nuevo sentido de la actuación: sentido que, pese a ocasionales y violentas recaídas en la antigua inestabilidad de la fantasía planeadora y de la voluntad de dilatación, sigue, sin embargo, íntimamente unido

(1) Las manifestaciones de Fichte sobre su actitud ante el sistema kantiano, han sido cuidadosamente recogidas en el capítulo primero de Löwe, J. H.: *Die Philosophie Fichtes nach den Gesamtergebnissen ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza*, Etuttgart, 1862.

a su ser personal. La paz y la base segura para su actuación interna no la encuentra el ambicioso y siempre necesitado de actividad victoriosa externa hasta que el destino, su "providencia", le da realmente la señal, tanto tiempo esperada, y la visible consagración, y se la da sellándole de súbito y por modo imprevisto con la amplia fama del escritor filosófico. Por la vía de un nuevo ejercicio de la profesión de preceptor, llega Fichte al trato personal, que el joven docto anhela tanto ahora como el escolar de antaño anhelara el trato y conocimiento de su primer estimulador, Lessing. Fichte va a Königsberg y conoce a Kant. La esperanza, exagerada en falsa dirección por la fantasía del futuro sacerdote de la verdad, del apóstol de lo suprasensible, cuya elocuencia es lengua de fuego, siéntese decepcionada en presencia del filósofo, convertido en un anciano y encerrado en sí mismo. Pero le interesa infinitamente presentarse ante el foro de este espíritu, que trajo la suprema verdad al siglo. Con este propósito, compone, en cuatro semanas de intensa productividad, su primera obra, la *Crítica de toda revelación*. La obra, que aparece anónima, sin saberlo ni quererlo Fichte, hace que el mundo científico, ya en tensión y en espera de la doctrina de la religión de Kant, sospeche que Kant sea propiamente el autor de la obra anónima. Cuando esta suposición se rectifica, y por el mismo Kant, que alude con respeto al joven autor, está hecha la fama de Fichte. En menos de un año resulta necesaria una segunda edición. Recensiones, discusiones públicas, escritos en pro y en contra, dilatan la influencia del libro. Llegan al autor las primeras solicitaciones del mundo científico y eclesiástico.

La *Crítica de toda revelación*, escrita sólo para Kant y en su inmediata proximidad, nos muestra a Fichte

todavía en plena dependencia del maestro. Muchas partes se atienen, en la solución y aun en el estilo mismo, a las *Críticas* kantianas. Las indicaciones dadas por Kant acerca de la filosofía de la religión son avaloradas para la cuestión del sentido que pueda tener la religión positiva—sobre todo, el cristianismo—, cuestión que Kant no había desarrollado expresamente; toman la cuestión orientándola hacia el contenido de la fe racional práctica, hacia los postulados de la razón moral, que pretende basarse en una revelación directa. El propósito de Fichte es, al fin, un propósito positivo, incluso para el mismo elemento religioso; ante el tribunal de la razón crítica, encarnado en Kant, quiere Fichte fundar para sí y para otros el derecho a la fe en el Dios viviente y las relaciones "del corazón" con la providencia y sus revelaciones. El antiguo conflicto entre la religión y la comprensión teorética ha de ser aquí disipado, partiendo de los principios kantianos, y convertido en paz entre la razón práctica y la vida religiosa, entre la concepción moral del mundo y las afirmaciones de la experiencia religiosa. El punto más grave de la disputa está ya eliminado; la razón misma exige la libertad moral y la responsabilidad. Pero en este trabajo no se manifiesta gran cosa de la propia esencia de Fichte; está esta obra dominada por la influencia kantiana y por una concepción de la esencia de la "razón" y de la crítica harto afín a la ilustración. Los propios centros y brotes de la emoción, orígenes de futuros problemas, la "providencia" y el "reino de los espíritus", permanecen en segundo plano tras de la tendencia crítica que, partiendo de la filosofía trascendental, quiere limitar las pretensiones de la teología habitual—de la cual el autor se desentiende definitivamente, pero sin eliminar por ello de sus planes el propósito de la cátedra sagrada—. Casi no se rastrea

nada en este libro del concepto que Fichte ha de dar más tarde de la religión y de la revelación; ni tampoco nada se advierte de su ulterior posición ante el cristianismo. Lo propiamente religioso parece disiparse, a veces, por completo, tras del mero concepto de moralidad. Así Fichte se ha declarado más tarde, con frecuencia, distanciado de esta obra primeriza. Ya cuando se la entregó a Kant y, sobre todo, cuando por insistente deseo de Kant la hizo imprimir, percibía la inadecuación entre ella y lo que interiormente buscaba. Y cuando, más tarde, permitió la segunda edición, sin añadir casi nada a la primera, hízolo, sin duda, por el convencimiento de que simples enmiendas no podían ser suficientes.

Sin embargo, la obra es importante para la evolución de Fichte. En su forma empalidecida y poco segura de la propia actitud, afírmase ya la decisiva importancia del tema religioso para la investigación filosófica de Fichte y para toda su voluntad vital. Al final del libro intenta explicarse a sí mismo de dónde procede en el alma humana ese "interés necesario por todo lo que tiene referencia a la religión"; de dónde procede la apasionada reacción del ánimo a todo pro y contra en estas cuestiones. Y si para ello se le ofrece ahora el interés moral en el primer plano, sin embargo, en la obra misma, y pese a todo su esfuerzo metódico y crítico, no consigue bien eliminar el calor de una sensibilidad específicamente religiosa y apagarlo ante las deducciones sacadas de las regiones "más frías" de la razón práctica. Para quien, partiendo de la ulterior evolución de Fichte, pueda penetrar profundamente en su esencia y percibir su modo de expresarse más hondamente que pudo hacerlo él mismo en aquel momento, la obra, incluso en la cuestión religiosa, trasciende del punto de vista adoptado. Y lo que en ella se indica más en tono sentimental

y por modo ocasional, exprésase abiertamente en los problemas de amplio sistematismo que aquí se indican. La posición, aunque Fichte mismo no lo advierta, aspira a superar poderosamente al maestro a quien el libro se ofrece.

El libro se liberta de las tendencias que la ilustración —y el deísmo—sustenta cuando se afana por eliminar la revelación y reducir la religión revelada exclusivamente a una religión racional. De "engaño" e "ilusión" no puede hablar sino quien padezca un grosero malentendido. Explícitamente se desarrolla la demostración de que las vivencias de revelación no pueden refutarse por el entendimiento, que encadena las causas y los efectos. Lo natural y lo sobrenatural no se excluyen; importa, sobre todo, el sentido de advertencia que tiene el fenómeno al presentarse como sobrenatural ante el que siente la vivencia. Si es auténtico, en nada altera la "revelación" cualquier prueba ulterior de que se cumplieron leyes naturales. Recíprocamente, la falta de causas no demuestra tampoco nada en pro de la revelación. La "causalidad de Dios" no está vinculada al milagro en el sentido habitual de la palabra.

Pero, por encima de todo esto, debe exponerse la "posibilidad" positiva y la función vital espiritual de la revelación. La filosofía moral de Kant y la doctrina kantiana de los postulados proporcionan el fundamento. Pero, según Fichte, debe distinguirse entre la "religión de la razón", propiamente dicha, y la "religión natural". El Dios de la primera no es otra cosa que "la ley moral representada en concreto", la ley misma "pensada como sustancia". La moralidad más pura y más cierta de sí misma debe creer en El como principio de unidad que preside a la oposición de naturaleza y moralidad, de razón teorética y razón práctica, de mérito (dig-

nidad de felicidad) y bienaventuranza. Sobre todo, el hecho de que, en el mundo sensible determinado por la ley causal, los efectos de la voluntad moral, sometida al orden moral superior, ganan efectivamente espacio; el hecho de que los productos de la libertad—según expresión usada por la doctrina posterior de Fichte—penetran en la realidad natural, estos hechos revelan una común dependencia de ambos órdenes con respecto a una legislación superior; es decir, revelan un amplio orden universal, del cual nosotros, como meros seres naturales que conocen según principio causal, nada podemos saber, como tampoco si nos consideramos cual seres suprasensibles morales meramente, es decir, cual seres orientados hacia las exigencias ideales en respeto y sumisión. Con esto queda dado un primer punto de apoyo para el sistema de Fichte, como para su posterior filosofía de la religión; y ya aquí puede verse cómo ese Dios se convierte en un absoluto e impersonal, en una ley superior, en un orden que comprende los dos mundos.

El acceso se amplifica partiendo del sentimiento de respeto, como "punto en el cual la naturaleza racional y la sensible de los seres finitos se abrazan estrechamente" y, por tanto, ya en lo finito se inicia la unidad de ambos mundos; allende el respeto a la ley y "nuestra superior naturaleza espiritual", lánzase el sentimiento hacia lo infinito e indeterminado del "ideal", hacia la "ley pensada como sustancia". Ya aquí Fichte coloca en el centro de todo el sentimiento del respeto, pero de muy distinto modo a como Kant pudo hacerlo. De muy distinto modo lo explica por la parte positiva de su contenido de felicidad, diciendo que lo "más maravilloso" es que ese sentimiento sea acompañado por un placer inefable, completamente diferente, por su índole, de todo placer sensible e infinitamente superior en grado;

placer que nadie que lo haya vivido querría cambiar por ningún otro deleite sensible. Y ya aquí, en el "olvido de esta parte de la teoría de la voluntad", ve Fichte el peligro de desembocar en el "estoicismo", cuya abstinencia conduce a la negación de Dios. Este motivo adquiere más tarde forma en la *Advertencia para la vida beata*. Partiendo de la "bienaventuranza postulada ahora sobre la base exclusivamente del sentimiento de respeto"; partiendo de esa beatitud que, como sensible y moral a un tiempo, constituye en sentido auténtico kantiano algo absolutamente "indeterminable" y "para nosotros impensable", nace en consonancia con esta nueva acentuación—teniendo también en cuenta la sensación de sublimidad tratada por Kant en la *Estética*—la convicción posterior de Fichte de la beatitud presente inmediatamente en toda amorosa entrega al orden divino del mundo y a la idea. Nace, pues, el concepto de aquella beatitud de la "elevación inconcebible" en lo suprasensible, que el mismo Fichte había sentido tan profundamente, cuando conoció el mundo de la libertad, incluído en la filosofía moral kantiana (1).

Mientras el pensamiento que de Dios tiene la religión racional pura—la unidad originaria de la ley moral con la ley natural y, al mismo tiempo, el "ideal" de la máxima entrega sentimental, son los dos motivos fundamentales que más tarde, en el sistema, conducen también a aquella duplicidad del yo como "principio", y del yo como "idea"—posee validez necesaria y esencial para la "suprema perfección moral del hombre", para lo determinado exclusivamente por el más puro impulso moral, es la representación de Dios, en la "religión natural", relativa al momento de necesidad en un "se-

(1) V, 28, 34 a.

gundo grado de la perfección moral". Cuando el sentimiento del deber tiene todavía que combatir con las tendencias sensibles, hace falta robustecer el impulso del respeto a la ley moral. La "viva representación de la interior sublimidad y santidad de sus exigencias" se condensa en la fe, en el ser absolutamente santo. Una hoja de los escritos póstumos de Fichte plantea la cuestión: "¿Por qué lo que conocemos como un abstracto, es decir, como una cosa no existente, produce menos impresión en nosotros?" Sea cual fuere la razón de esto, es el caso que para nosotros, seres finitos, dependientes de la sensibilidad, parece haber en ello necesidad. El mandato y la imposición del orden moral nos lo representamos gustosos como una voluntad dada por "una ley moral realizada"; en lugar de dirigirnos a una ley de la razón, nos dirigimos a una "ley de Dios"; en lugar del deber desnudo, insinúase un ser. "Preferimos tener un ser vivo, inteligente, que algo que sólo podamos pensar como abstracto." "Buscamos, pues, en nuestro legislador sustancialidad, voluntad, libertad, y nada de esto podemos trasladar a un abstracto. Necesitamos, pues, hipostasiar el concepto de la razón, y éste es entonces el concepto de Dios. Es el *logos*." Las sensaciones de devoción, que si bien no deben determinar la voluntad misma al bien, han de robustecer, sin embargo, la eficacia de la buena voluntad en su lucha con las inclinaciones, y asimismo el respeto y la dignidad, la confianza y la gratitud, se adhieren a la ley moral "representada en concreto". Esa "idea de Dios" como legislador, mediante la ley moral en nosotros, se funda, pues, en una exteriorización de nosotros mismos, en una traslación de nuestra subjetividad a un ser fuera de nosotros; y esa exteriorización es propiamente el principio de la religión, por cuanto ésta debe emplearse para la determina-

ción de la voluntad. Algo parejo se encuentra también cuando Dios es sentido como "ideal" en significación concreta y viviente. Sólo de la mezquindad y necesidad, que padecen los luchadores, resulta una vía "permitida" para semejante representación de Dios.

Pero la "profunda caída" de la moralidad es la que prepara el terreno para la religión propiamente revelada y su representación de Dios. Cuando el hombre se ha sustraído por completo a la voluntad de entregarse íntimamente a las exigencias superiores; cuando, bajo la presión de las necesidades sensibles, ha ahogado lo superior o ha reducido la acción de este elemento superior al orden moral rígido y externo de los pueblos "civilizados" (por el estímulo del premio y el castigo); cuando la moralidad pervive tan sólo en aquel último resto de confianza que ha de residir en toda convivencia y contrato, en toda formación social, no manifestándose más que en la última resonancia imposible de eliminar de lo humano, en el enjuiciamiento moral de los demás, entonces es cuando interviene con todos sus derechos la revelación. Para obviar al exceso de la sensibilidad, debe aquí la representación religiosa determinar la voluntad misma. La exigencia moral se anuncia al hombre, en este período, como mandamiento del Dios omnipotente; la "autoridad" externa del poder superior, que lo domina todo, y de la "grandeza infinita", despierta, no propiamente "convicción" verdadera, "obediencia interior"—que esto no es posible—, sino "atención" a lo suprasensible. La revelación es el único medio de arrancar a los hombres de esa proliferación excesiva de la sensibilidad y despertar en ellos su naturaleza superior. La revelación, pues, se hace necesaria por nuestra profunda debilidad; en ésta reside la justificación del sentido y de la "posibilidad" de la revelación.

El contenido que la revelación transmite es siempre la razón moral y no puede ser otro que la razón moral. Lo peculiar de la forma de la revelación es ese despertar de la "atención", enderezándola hacia lo suprasensible; y como éste es lo único que importa, resulta de inferior importancia el que el hecho de la revelación sea sobrenatural sólo en apariencia—mostrándose posteriormente explicable por causas—, o lo sea y lo siga siendo realmente.

Es éste un punto de vista algo extremado. En el fondo, lo propiamente religioso viene a reducirse a lo meramente moral, a pesar del contraefecto que ejercen las tendencias sentimentales, que resuenan por doquiera, y a pesar de aquel nuevo acceso a un elemento suprasensible, que supera la ley moral, porque comprende también la naturaleza y la sensibilidad. Expresamente previene Fichte contra el peligro de que las sensaciones piadosas hagan menoscabo a los estímulos morales puros. A quien no necesite esta representación divina de la revelación y ni siquiera de la "religión natural", tributámosle, debémosle "veneración mucho más amplia". Así como hay descreídos por completa podredumbre moral, así también hay descreídos por pura fortaleza moral, que no necesitan auxilio alguno en la lucha, ni aleccionamiento alguno sensible de autoridad para llegar a lo suprasensible. Así, para Fichte joven, ante el rigor de la oposición kantiana, entre la sensibilidad y la pura moralidad no se alza ni siquiera el pensamiento histórico del Lessing, que concibe una paulatina educación de la humanidad a través de revelaciones que por grados conducen a la religión de la razón. Sólo para aquel decaimiento peculiar de la humanidad o de pueblos enteros tiene la revelación sentido y valor. Cuando la caída en lo sensible vincula sólo a muchos individuos—aunque sean la mayoría—, pero no a todas las masas humanas, entonces

la revelación ya no es el único medio y, por tanto, el medio legítimo que debemos reconocer. La educación divina de la humanidad queda entonces sustituída por la educación mutua entre los hombres; a los menos oprimidos, a los que, por ejemplo, están libres de la lucha necesaria para su subsistencia, les corresponde dirigir "a los peores por enseñanza y formación del sentimiento moral y conducirles a sentir la necesidad de una religión"—naturalmente, la religión de la razón—. Es ésta ya una alusión al "destino del sabio", que desarrollará posteriormente Fichte. Tampoco remedia gran cosa el que Fichte, al fin y al cabo, encuentre en la religión cristiana reunidos todos los criterios racionales de la revelación, considerando por ello como fundada la "posibilidad" positiva de la revelación; ni aprovecha tampoco gran cosa que en la peculiar "cristología" de los *Aforismos* caracterice a Jesús como "razón práctica hecha carne" (λόγου) y, por decirlo así, como "un Dios de los hombres"; pues todo esto tiene sentido y legitimidad tan sólo como "concesión a la sensibilidad" (1). La religión, en el sentido vivo de una vivencia concreta, no es más que la concepción subjetiva y defectuosa de los contenidos morales; bajo el peso de las clasificaciones kantianas, toda la "imaginación" que "anima las ideas de la razón" cae para Fichte ahora íntegra en la esfera de lo sensible. Incluso su propia "Providencia" debe coordinarse a esto (2); en esa reflexión póstuma dice también: "añádense estas necesidades de nuestra sensibilidad, a saber, que partiendo de nuestra libertad y de la accidentalidad de sus efectos, en el sentido del concepto natural, consideramos necesario suponer un ser que, libre de la ley natural, pueda resolverse de confor-

(1) V, 135; V, 4.
(2) V, 167.

midad con las libres acciones de otros seres racionales y sustentar la conducta de otros seres racionales" (1). Atiénese, pues, Fichte, en punto a la sensibilidad, a concederle un mero "permiso". Sólo un ahondamiento posterior en el concepto de la razón, llegando a mayores profundidades que la mera razón práctica, y al mismo tiempo elaborando el motivo radical del orden de la ley y del universo—que desde el "reino moral de los espíritus" comprende también la naturaleza y asimismo la formación de aquella conciencia venturosa, que reside inmanente en los sentimientos de respeto y de sublimidad—, ha hecho posible un concepto más profundo de la religión. La personalidad de Dios permanece descartada, como "exteriorización de la nuestra", y no necesaria para la pura intuición y amor—por lo demás, también esa "Providencia" que el joven Fichte siempre invoca parece ser una Providencia impersonal—; pero el Dios "viviente" es recobrado, y asimismo la Providencia acompaña todos los estadios de libertad del ser racional y los enlaza con el reino de los espíritus y una historia superior. Así como aquella oposición abierta entre la cabeza y el corazón empujó antaño a Fichte en brazos de la razón práctica, así la oposición que todavía, inconscientemente, domina la *Crítica de toda revelación*, la oposición entre las representaciones "frías, los pensamientos fríos", propios de la razón moral pura y de la religión racional por una parte, y el calor de los anhelos y representaciones religiosas no satisfechos por aquella razón y considerados aquí como meramente "sensibles", conduce allende la posición lograda por Kant.

En un punto agudízase muy claramente la argumentación de Fichte, aplicada a su propia situación; ofréce-

(3) Kabitz, W.: Obra citada, suplemento, pág. 21.

se la necesidad de justificar las propias sensaciones de la fe ante el Tribunal de la razón práctica. El joven Fichte, convertido en crítico de su época, bajo la influencia de Rousseau y por propio impulso; el joven seguro ya de su propia vocación de reformador y estimulador, contempla su siglo en una situación tal de decadencia moral, que se acerca muy mucho a las condiciones de la revelación. Pero ya tiene Fichte el contenido de sus consejos: lo suprasensible del mundo moral kantiano. Ahora bien, la predicación desde la cátedra sagrada había de facilitarle el influir sobre su época. Reflexiona y considera que un efecto saludable sobre hombres tan decaídos, sólo es posible (incluso para el que está por encima de toda necesidad sensible, de toda representación sensible, y en la pura moralidad) mediante las fuerzas del "entusiasmo" y de la "imaginación" religiosa; y que el desarrollo de tales efectos requiere igualmente una fe entusiasta y vivaz en el educador. "Sólo puede pensarse un caso único—y esto es algo más que una mera "argucia" inventada, está confirmado por la experiencia "al dirigir discursos públicos al pueblo"—en el cual sea posible una fe sin el sentimiento de esa necesidad; y es, a saber, cuando alguien se ve en la forzosidad de actuar sobre el corazón de los demás, mediante la representación de una revelación, sin necesitar de ésta para sí mismo, pero necesitándola para sus oyentes. Con verdadera energía no puede utilizarla, sin hablar él mismo como convencido y creyente; el sentimiento que así se origina de una necesidad de la fe revelada, en esta situación, provocará en él la misma fe, bien que, acaso habiéndose después enfriado, haya de dar a un lado poco a poco esas representaciones" (1). Así, pues, se puede tener y

(1) V, 155 y sigs.

"querer tener" una religión revelada, no sólo "para formarse a sí mismo y hacerse mejor", sino "para propagar a los demás la moralidad". En estas frases percíbese la disensión interna y no sólo externa, la inseguridad y constante conflicto del aspirante a teólogo, metido en la filosofía de Kant. Todavía no puede lograr Fichte, para las visiones de su entusiasmo e "imaginación" religiosa, un fundamento de vida que sostenga la comparecencia ante el foro de la razón filosófica; todavía son para él las representaciones del corazón siempre antropomórficas, meras "exteriorizaciones de lo nuestro", y por tanto, "ideas de reflexión", hechas por nosotros mismos, no dadas por la necesidad racional. Sólo desde el fundamento unitario que puso al propio sistema logrará llegar realmente a la soñada unidad del corazón y la cabeza.

Mucho más importante que el concepto de religión, implícito en esta obra juvenil, son todavía las nuevas bases del futuro Fichte. En importantes puntos, el filósofo, que va madurando en la especulación teológica, trasciende ya de Kant; principalmente en uno de los capítulos añadidos a la segunda edición. Aquí se revela la influencia de Reinhold, cuyo estudio, entretanto, había comenzado Fichte. La *Nueva teoría de la facultad humana de representación* (de Reinhold) parte del hecho fundamental de la conciencia y pretende preparar en él la base propia para la sistemática kantiana; y de igual modo Fichte (según escribe a Kant) quiere "fundamentar" retrospectivamente la propia *Crítica de la revelación* mediante una nueva teoría de la facultad de desear, mediante la "teoría de la voluntad, como preparación para una deducción de la religión". Allende Kant, aspira, pues, Fichte (y ya acentúa, como más tarde acentuará, la necesidad de atenerse al "espíritu" y no a la "letra" del sistema crítico). La deseada deducción busca

una salida y un método de filosofar bien distintos de aquellos que determinaron la reflexión trascendental de Kant. Pero también en la elección del punto de partida —condicionada sin duda en esto también por el tema religioso—anúnciase la posterior oposición a Reinhold. La voluntad, como facultad de desear en general—la esfera de acción, pues, de la razón práctica—, es la que ocupa aquí el centro, no el conocimiento y la representación. Bien sabemos cuán profundamente arraiga todo esto en la índole de Fichte y en su convicción vital, que muy pronto se había hecho consciente de sí misma. Parte, pues, aquí con innegable precisión, del primado de la razón práctica; mientras que Reinhold, aunque al principio llegó a Kant y a la filosofía práctica impulsado por problemas religiosos, buscaba, sin embargo, la base en la parte teorética de la doctrina de la representación. La hazaña original de Fichte, la que le destaca sobre todos sus contemporáneos y kantianos, fué precisamente el arrancar del corazón mismo del sistema kantiano, el buscar en los motivos centrales de la razón práctica, complementados por la *Crítica del juicio*, la fundamentación para un edificio que comprenda todo lo teorético como una parte.

Por lo demás, pugna aquí por obtener reconocimiento un impulso especulativo, que trasciende absolutamente del método crítico kantiano; y ello puede verse (1) en una nota en que Fichte plantea ya un problema metafísico, que más tarde ha ocupado y determinado profundamente su sistema: "¿Por qué, en general, ha de haber seres morales?" Ya aquí quiere "deducir" la pluralidad de los seres racionales—el sistema de los individuos, como dice más tarde—por su necesidad de sentido. Con

(1) V, 61 a.

esto resulta propiamente abandonado el punto de vista del sujeto finito que había aceptado el punto de vista trascendental kantiano. La respuesta, sin duda, queda muy detrás de las posteriores especulaciones.

A la nueva exigencia de deducción, con su punto de partida en la voluntad, agrégase el descubrimiento de un complejo de problemas profundamente situado. Trátase ahora de lanzar, "si es posible, alguna luz más clara" sobre la "doctrina, siempre oscura" (pese a la labor de Kant en la introducción del *Juicio)*, de la posibilidad de que convivan la necesidad por leyes naturales y la libertad por leyes morales. Kant permaneció en su primer propósito, que era sin duda, por de pronto, el más importante, y consistía en asegurar la independencia de ambas legislaciones, una con respecto de otra. Pero nunca había mostrado Kant cómo ambas pueden penetrarse una a otra, en el verdadero estado de libertad, en los productos de la libertad, que entran en el mundo sensible. La naturaleza tranquila de Kant, que reclama, sobre todo y aun casi exclusivamente, la pureza del acto interior, hubo de abandonar la acción en el mundo sensible a los impulsos de la naturaleza, aun cuando recortándolos, limitándolos, regulándolos por la forma moral de la voluntad. Pero el patetismo con que Fichte se lanza a la actuación, plantea desde el principio esta pregunta: ¿cómo puede lo suprasensible en nosotros, la libertad, imprimir sus contenidos finales y sus ideas en la realidad? El mundo exterior debe transformarse por el hombre; y no sólo el interior mundo de éste. Actuar, obrar, para eso existimos. Este es, pues, según Fichte, el "primer postulado que hace la razón práctica": lo "sobrenatural en nosotros" debe poder llegar a ser "causa fuera de sí en el mundo sensible, ya sea el que está en nosotros o el que está fuera de nosotros". ¿Y cómo es

esto posible si la naturaleza se halla en sí determinada por la ley causal?

Como objetivo de la religión racional, hemos encontrado ya el pensamiento de la salvación. Ahora se trata de interpretar su importancia sistemática. "La posibilidad de esta coincidencia entre dos legislaciones completamente independientes una de otra, no puede pensarse más que mediante su común dependencia de una legislación superior, de la cual ambas dependan y que para nosotros permanece inaccesible" (1). Sólo admitiendo esta legalidad primordial, que antecede a todo dualismo de la razón teorética y de la razón práctica de la naturaleza y de la libertad, puede introducirse unidad en el individuo humano, orientando así todas las funciones de su capacidad hacia un único fin último. Si partiendo del sentimiento de respeto, como "punto en donde concurren íntimamente la naturaleza racional y la naturaleza sensible de los seres finitos"; si partiendo al mismo tiempo del pensamiento de la dignidad de ser feliz, se plantea una dificultad, "que ningún adversario de la filosofía crítica, que yo sepa, ha advertido", dificultad que consiste en ver cómo sea posible "referir la ley moral a fenómenos en el mundo sensible", entonces resulta que la exigencia moral de una acción eficaz, de una introducción de los valores ideales en la realidad natural, plantea inevitablemente aquel problema de un fundamento unitario para ambos órdenes. Lo que la *Crítica del juicio* ha dicho en este sentido no le parece suficiente a Fichte. Su propia fe en la providencia reclama una forma filosófica. Es claro que aquella superior legalidad no puede ser del tipo de la determinación causal (y de la Providencia "deísta"), sino que ha

(1) V, 108; también 34, 59, 26 y 29.

de ser semejante a la ley de libertad, que impera en el mundo de los espíritus. La ley moral no solamente es la superior, sino que también tiene que hacer presa en el mundo sensible. Dios, representado como la legalidad moral en concreto, tiene que ser independiente de la naturaleza y, por otra parte, determinar la naturaleza con toda la legalidad de ésta. El primado de la razón práctica dilátase aquí para Fichte. El hecho de que toda la realidad natural sea mero "fenómeno", significa para él no sólo un teorema de la razón teorética—logrado en la discusión del *a priori* y de las antinomias—, sino al mismo tiempo un postulado originario de la razón práctica. El núcleo cordial de la imagen kantiana del universo llega a ser para él el punto de partida de todas las deducciones del sistema. De la exigencia del deber, que empuja hasta el sacrificio de la vida sensible corporal, síguese, si no ha de contradecirse la ley, que la muerte y la vida, y con éstas "todos los objetos del impulso sensible", son sólo fenómenos y no cosas en sí". El camino de la deducción—desde el puro espíritu de la ley moral hasta el yo individual con su cuerpo y toda la naturaleza fuera de él como esfera de los objetos de sus impulsos—toma ya la dirección del posterior sistema. La naturaleza es mero fenómeno. En sentido absoluto no hay, pues—y en éste percibimos ya algo de la posterior doctrina de la religión—, "ninguna muerte, ningún padecimiento, ningún sacrificio" (1). Aquella "unión de ambas legislaciones en este principio", que reside en la "intuición universal de Dios" y sólo resulta inaccesible a nuestra visión finita del mundo, hace que todo el peso recaiga en la conexión con la legalidad de la razón

(1) V, págs. 36 y sigs.; véase, también, la cita de la Biblia en la nota.

práctica. En una recensión del año 1793, habla Fichte de aquellá "ley superior" como, por decirlo así, "una armonía de antemano determinada entre las determinaciones por libertad y las determinaciones por ley natural". Seguidamente, anulando la aparente coordinación, denomínala el "orden moral del universo" (1). Partiendo de este último concepto, se ha desarrollado la doctrina religiosa del sistema.

Al mismo tiempo, el concepto de la naturaleza kantiano sufre una modificación que decididamente debilita su independencia legal. Si la *Crítica del juicio* reconocía, con respecto al producto natural orgánico, una forma de finalidad en la realidad, dominada completamente por causalidad mecánica (forma final que, sin embargo, no puede valer como fundamento explicativo de procesos materiales, sino siempre sólo como idea para la reflexión finita), Fichte, en cambio, partiendo del problema planteado por el producto de la libertad, exige ahora que se acepten acontecimientos en el mundo sensible (donde la "materia" del efecto procede de fuera), que sólo por la "forma del efecto" se acomoden en la conexión estructural del mundo sensible, determinado por la causalidad. Los efectos de la libertad, producidos por las acciones morales, no pueden explicarse — según la *Crítica de toda revelación*—"por las leyes de la naturaleza, sino solamente según leyes naturales". Esto último basta, piensa Fichte, para la constitución de aquellos productos como cosas de la realidad, como objetos de la experiencia en sentido kantiano. El contenido propio de esas realidades, creadas por el hombre, procede (como contenido de valor) de un mundo superior; por esto ha de ser, pues, "explicado", y no simplemente re-

(1) VIII, 415.

ferido, a dicho mundo superior mediante el juicio reflexivo. El hecho de que sean realidades en el espacio y en el tiempo, formadas según las categorías, como todas las demás cosas naturales, atañe tan sólo a la "forma" del fenómeno. El mundo fenoménico no es, pues, idéntico a la naturaleza; en aquel mundo penetra un elemento superior, merced a la "causalidad" real de la voluntad moral libre. Medicus ha acentuado con razón que en este punto se encuentran los primeros estímulos hacia la lógica de la historia de Fichte (1). El posterior sistema ha mantenido siempre este momento de "accidentalidad" en todas las relaciones naturales, que, por lo demás, sujétanse siempre a ley. La acción de la libertad modifica realmente el mecanismo de la naturaleza, explicado allí por el mecanismo de la conciencia.

Encuéntranse ya algunas primeras indicaciones para la incorporación de la naturaleza en la conexión de la conciencia. La "materia" puramente espiritual de las autodeterminaciones morales—el posterior "concepto de fin"—debe ser determinada por aquellas formas que nos son dadas para objetos del mundo sensible; y debe ser determinada "para poder ser acogida en la conciencia"; "pero estas determinaciones, puesto que se hacen necesarias, no por las condiciones de la cosa en sí, sino por las condiciones de nuestra conciencia, deben ser aceptadas, no como objetivas, sino sólo como subjetivas; aun cuando, por fundarse en las leyes de la pura conciencia, considerándolas como universalmente válidas para todo entendimiento discursivo". En este sentido, pues, no sólo nuestras intenciones, no sólo las puras autodeterminaciones de la voluntad "rebasan toda experiencia en el mundo sensible", sino también las representaciones de los

(1) Véase la obra, ya citada, de Medicus en su pág. 36.

actos de ellas derivados, los productos de la libertad, en los cuales no sólo hay, como Kant admite en los productos orgánicos de la naturaleza, una alusión indeterminada, sino un verdadero—y el "único posible"—"tránsito al reino de lo suprasensible" (1). Sin duda, aquí no se encuentra el menor rastro del giro ulterior que toma el sistema y, según el cual, toda realidad natural debe ser entendida como tal esfera de acciones morales, que en sí misma es puramente espiritual e ideal, pero modificada por condiciones de la conciencia de sí misma.

No escasa importancia sistemática tienen las modificaciones introducidas en el concepto kantiano de la libertad. Tampoco en esto posee el crítico de la revelación conciencia clara de la gravedad de las nuevas indicaciones. Uno de los más grandes temas de su vida, tema que le ocupó intensamente en el último año de su vida, resuena ya en la diferenciación entre dos modos reales de exteriorizarse la libertad. Junto a la exteriorización por la ley racional—la libertad específicamente moral—, que Kant en su doctrina de la moralidad acentúa exclusivamente, coloca Fichte la "segunda, meramente empírica", de la libertad de elección. La "libertad del albedrío" no es una mera apariencia, basada en conocimiento defectuoso de la causalidad. Para considerarla como tal habríamos de no poseer la conciencia del deber, que es la primera "originaria exteriorización de la libertad, mediante la cual ésta da fe de sí misma. La conciencia del deber nos proporciona el fundamento en que descansa la certidumbre también para aquella "libertad del albedrío". Kant mismo ha definido la libertad—dice poco después—como la facultad de determinarse a la obediencia o desobediencia de la ley moral (2). En todo hombre

(1) V, 24.
(2) VIII, 412.

existe la facultad de elegir entre "la determinación según el impulso moral o según el impulso sensible"; y aun en la elección "entre varias determinaciones contradictorias de este último impulso" actúa la verdadera libertad. Incluso en el que busca la fortuna actúa la libertad, por cuanto ese hombre elige con juicio; no le engaña su propia conciencia de poder determinar en esto mismo las direcciones en la satisfacción del impulso. Ya los imperativos hipotéticos, y no sólo los categóricos, implican, pues, la libertad; pero Fichte se atiene al pensamiento de que esta libertad del albedrío posee su propio fundamento en la determinación moral y, por tanto, necesariamente señala a ésta (1).

La libertad de elección se caracteriza como una espontánea contención de los impulsos, ciegamente dirigidos a sus fines por una elevación superior del yo por encima de las vinculaciones, para cumplir la función libre de elegir. "Querer", en oposición a la simple determinación del impulso, significa "determinarse a la producción de una representación, con la conciencia de la actividad propia". El momento nuclear reside, pues, en la elección juiciosa de la representación a producir—"bosquejo del concepto de fin", según expresión ulterior—. Así, pues, ya en este tiempo considera Fichte que el momento propiamente originario, en esta exteriorización de la libertad, reside en la espontaneidad de un pensar, que se desprende y lleva a cabo la elección. En correspondencia con esto, la obra escrita poco después sobre la "libertad de pensar" propugna un reconocimiento sistemático de ese punto central, incluso de la libertad propiamente dicha de la voluntad y de la acción. Ser hombre significa, ante todo, resistir "activamente al mecanismo ciego de la asociación de ideas, en el cual el espíritu se conduce en actitud meramente pasiva; por propia fuerza da, según albedrío libre, una dirección determinada a la cadena de las ideas". "La exteriorización de la libertad en el pensar es, lo mismo que su exteriorización en la voluntad, una parte íntima de la personalidad; la condición necesaria bajo la cual tan sólo puede decir: yo soy y soy un ser independiente. Esta exteriorización, lo mismo que aquélla, le asegura su conexión con el mundo de los espíritus y le pone en coincidencia con éste." El ejercicio de la propia actividad en el pensar, en cuanto que conduce también a la "sumisión libre de nuestros prejuicios y de nuestras opiniones a la ley de la verdad", es la "más fecunda preparación para la pureza moral de los sentimientos" (1). La espontaneidad de toda razón, incluso la teorética, es, pues, interpretada en el sentido de una libertad electiva, que en la elección misma se inclina ante una ley superior.

Así se comprende que Fichte, en las obras de estos años, llame la libertad el hecho dado de la conciencia. No le basta la derivación que Kant hace de la conciencia de la libertad, sacándola de la conciencia inmediata del deber. No sólo la forma de la facultad superior de desear, sino una facultad misma de desear, una facultad "originaria" e "independiente de las leyes naturales" anúnciase, según Fichte, en aquel hecho inmediato de la conciencia. Con lo cual, como ya en lo anterior, obtiene el principio de la libertad una nueva orientación hacia el yo individual, concebido como, por decirlo así, algo incondicionado en sí mismo. "De su personali-

(1) V, 31. Una observación posterior de Fichte indica para este pensamiento explícitamente la influencia de Reinhold. VIII, 412.

(1) VI, 13.

dad está cada cual inmediatamente seguro por la conciencia de sí mismo; el "yo soy, yo soy un ser independiente", no se lo deja arrebatar por ninguna argucia." El idealismo de la libertad en Kant recibe aquí una forma muy análoga al cartesiano *cogito, sum*. El "hecho de esa conciencia" llega a denominarse el "último principio de toda filosofía y único de validez universal" (1). Así, pues, frente a aquel principio de la intuición universal divina, principio para nosotros inaccesible y, por lo tanto, evidentemente inutilizable para la construcción del sistema filosófico, aparece el principio filosófico del yo libre tal como se da de hecho a toda conciencia individual en el pensar y en el obrar. Todavía una recensión del año de 1793 busca "lo incondicionado" en el hombre e intenta demostrarlo por el hecho de que cada cual se es dado a sí mismo "como unidad, como yo"; y también en este momento dícese que tal demostración puede llegar a ser "al mismo tiempo fácilmente el fundamento de todo saber filosófico" (2). No hay duda de que el intento de Reinhold de fundar la filosofía en el hecho primordial de la conciencia, sirve aquí de modelo a Fichte. La dualidad de forma y materia, que Reinhold declara primordial y esencial, y en la cual el afán de unidad de Fichte tropieza escandalizado, queda en cierto sentido anulada por el hecho de la libertad, que para Fichte aparece en el primer plano; en la pura autodeterminación del ser libre no sólo la forma, sino la "materia espiritual pura"—es decir, los fines ideales—, procede inmediatamente de la espontaneidad. La "afección" del sentimiento de respeto, que es indispensable para los seres finitos, no altera nada en esto.

(1) V, 23-24; 132, 136.
(2) VIII, 425; y sobre esto el libro citado de Kabitz, 54.

En la conciencia del yo empírico cree, pues, Fichte aprehender lo incondicionado mismo. Todavía no tiene conciencia de la contradicción que hay en esta posición. Tampoco las dilucidaciones de estos años (1)—más bien kantianas—, que parten de la conciencia del deber y de ésta concluyen a la libertad—y en las cuales el yo libre e independiente aparece más como problema que como algo efectivamente dado—, logran sacarlo de aquí. Pero ya está señalado el camino del futuro; los dos principios aquí independientes y en concurrencia mutua, el orden superior del universo y el libre yo individual, deben desarrollarse juntos. Sólo en la filosofía de la religión, que desenvolverá el sistema maduro, y en las especulaciones del último decenio, llega Fichte a total claridad sobre la relación entre estas instancias, que reclaman ambas un carácter absoluto.

El éxito sorprendente de su primera publicación era muy a propósito para exaltar hasta el mayor extremo el afán de actuación de Fichte. Ahora ya parece abierto el camino a la celebridad luminosa y a la eficacia en el mundo. La dirección interna está ya fijada. Las fuerzas brotan de una nueva y segura confianza en sí mismo. "Obras maestras despuntan en mí." "Tengo grandes proyectos refulgentes, no para mí...; mi orgullo consiste en pagar con actos el puesto que ocupo en la humanidad y hacer que de mi existencia deriven en la eternidad consecuencias para la humanidad y para todo el mundo de los espíritus." Prodúcese seguidamente nuevos planes de vida, pero orientados todos ahora hacia su íntima sustancia. Mientras tanto, la necesidad le obliga a aceptar un cargo de preceptor; pero que le deja ocio para trabajos propios y pone en contacto al joven "sabio", por

(1) VI, 58, 170; VIII, 413.

conversación y sociedad, con la vida y los movimientos de la época. Luego se hace posible el regreso a Zurich (1793), en donde celebra su matrimonio con Juana Rahn. Comienza entonces una época de labor intensiva y tranquila en los problemas sistemáticos.

El primer punto que interesa a nuestro filósofo, llegado ya a la celebridad filosófica en el problema de la religión—cuando es todavía preceptor en Krockow—, son los problemas que se refieren a la reforma de la sociedad actual. El "fogoso celo por el ennoblecimiento de sus hermanos" adquiere ahora buenas armas y clara finalidad. También es la filosofía de Kant la que le proporciona la base sistemática; poseído de ella, créese Fichte armado suficientemente para todas las dificultades y objeciones políticas y jurídicas. Su "alma entera arde en grandes pensamientos", y sobre todo, en el pensamiento de resolver el problema del Estado racional, tal como lo ha formulado Kant, como una "constitución de la máxima libertad humana, según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la libertad de los demás". Las hazañas mentales de Kant "producirán en la humanidad un nuevo aliento y un renacimiento total de los principios, opiniones, constituciones". Y Fichte quiere dar el empujón decisivo para hacerlas incluir en la sociedad actual. También en esta esfera jurídico-política hace presa la producción del joven discípulo, anticipándose a la cautelosa marcha de la obra kantiana en la ancianidad del maestro. La composición más madura y sistemáticamente fundada en estos temas, en las *Bases del derecho natural*, de Fichte (1796), aparece antes que la *Filosofía del derecho*, de Kant.

Pero también en este punto las obras anteriores a la concepción del sistema propio, no satisfacen por mucho

tiempo a su autor. Inmaturos y efímeros son estos tempranos ensayos, que compuso en el apresuramiento del éxito y bajo la impresión, no depurada aún, de los movimientos de la época. Obras de combate son, y pretenden intervenir en la lucha política. Los títulos lo demuestran (1). Las dos obras aparecieron anónimas; sólo cuando han dado fama a su autor quiere éste nombrarse. Un fogoso temperamento se manifiesta en ellas. Un estilo polémico mordaz, educado en la escuela de Lessing, juntamente con el patetismo de la propia oratoria, intencionadamente trabajada en los últimos años, únense para meter a puñetazos en las cabezas de sus contemporáneos la idea de la inaplazable necesidad de cambiar por completo el sentido de la política y de la moral social.

La idea de libertad ocupa el centro. El contrapolo teorético constitúyenlo el determinismo y el eudemonismo de la filosofía del sentido común, coincidente con la práctica de una época ya madura para la decadencia. Siguiendo el sentido de Kant, la idea de la libertad se torna en el Norte, no sólo para la moralidad individual, sino también para toda evolución del Estado. La historia—que en la doctrina religiosa de la *Crítica de la revelación* había quedado algo acortada, pese al ejemplo de Lessing—aparece ahora repuesta en sus derechos, sin duda por la impresión que han producido en el autor los trabajos de Kant sobre filosofía de la historia. El "gran educador de la especie humana" señala el camino infinito del progreso a la libertad (2). Jesús, Lutero,

(1) *Exigencia de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa*, etc. *Contribuciones a la rectificación del juicio público sobre la revolución francesa.*

(2) La obra fundamental, sobre todo para el conocimiento de la polémica de esta época, es la de R. Strecker: *Die*

Kant, los "espíritus santos, protectores de la libertad", señalan las grandes etapas. La más importante exigencia al tiempo presente, que las circunstancias particulares de la vida pública hacen necesaria, es la exigencia de la "libertad de pensar". Partiendo del destino del sabio, tal como Fichte lo ve ahora y lo ha escogido para sí, es la libertad de escribir y de hablar; para el libre investigador, el camino decisivo de la influencia sobre la sociedad, camino que acaba de emprender él mismo, bajo la coerción del tiempo, anónimamente. "Investigar en lo ilimitado es un derecho inalienable del hombre." "La coacción es enemiga de la verdad; sólo en la libertad del país, donde la verdad tiene su cuna, sólo en el mundo de los espíritus puede prosperar la verdad." La libertad de hablar y de escribir los individuos debe señalar el camino para la libertad moral de todos.

Autonomía moral de todos los individuos, tal es el fin. El Estado es sólo un medio para ello. Sin duda, tanto en Kant como en su discípulo únese íntimamente con el concepto de libertad una idea de comunidad: el "reino de los espíritus". La elevación moral del individuo en lo suprasensible es inmediatamente un acomodarse, un introducirse en una comunidad superior. Pero el camino que a ello conduce es, para el Fichte de esta época, todavía un camino en el individuo, por decirlo así, aislado. Las comunidades del mundo sensible—el Estado sobre todo—no son más que preludios para llegar a aquella conexión suprasensible. El hombre empírico es

Anfänge von Fichtes Staatsphilsophie, Leipzig, 1916. El autor acentúa la tendencia hostil a la historia que procede, como Strecker ve muy bien, de la protesta del reformador contra las apelaciones a la experiencia contradictoria del pasado. Véase, también, Fester: *Rousseau und die deutsches Geschichte Philosophie*.

aquí, como en Rousseau, un simple individuo, un solitario, justamente en sus mejores y más íntimos actos: la labor moral sobre sí mismo. Incluso en Kant, aunque sólo en la fórmula del imperativo categórico, hay una estrecha conexión entre la comunidad de la razón y las comunidades del Estado y de la moral. Pero Fichte ha interpretado ya entonces—de conformidad con la propensión reflexiva a aquella profundización "sólo en mí mismo" y en paralelo exacto con el mencionado apuntamiento sistemático a la conciencia de la libertad del yo individual—la moralidad kantiana en el sentido de un robinsonismo moral. El respeto a la ley moral—pese a aquella ocasional dilatación que la convierte en respeto a Dios, a la ley como sustancia—toma en él principalmente la forma del respeto a sí mismo, hacia el cual camina siempre "el interés moral". El impulso moral, "para producir una verdadera voluntad, debe referirse a sí mismo" (1). Entre los dos polos de la satisfacción de sí mismo y el desprecio de sí mismo, oscila toda vivencia originaria del individuo moral; su mirada espiritual se endereza a lo interior; naturalmente que no en el sentido egoísta de la existencia sensible y de la bienandanza, sino en el de una evolución y perfeccionamiento moral, orientados hacia la superior libertad. La ley moral misma recibe una forma completamente individualista, que en absoluto no revela ya el sentido de la comunidad: "yo debe ser un yo, un ser independiente, una persona". El hombre, tal como aquí le ve Fichte, es en su núcleo moral algo sin puertas ni ventanas, algo análogo a la nómada de Leibnitz; parece determinado a vivir sólo en sí mismo y—rectamente comprendido—sólo para sí mismo. Las vinculaciones colectivas con otros

(1) V, 26 y sigs.

no están en el contenido de los fines a que aspiran sus supremas tendencias; como individuo, está sólo con la ley, que exige de él verdadera independencia y liberación. La comunidad con otros, en el mundo sensible, desempeña un papel secundario para la moralidad; el hombre en el Estado debe, "ante todo", considerarse siempre como "aislado", "sólo con su conciencia moral y como supremo ejecutor de sus sentencias. Tal es la instancia suprema, a la que se subordinan todas las restantes relaciones" (1).

Así la concepción del Estado sigue siendo en estas obras una concepción atomística. La conexión jurídica de los individuos no es esencial para la edificación superior de la vida. El individuo en lo espiritual está puro en sí mismo y en sus íntimas exigencias. El Estado es un simple medio exterior para ordenación de la conexión empírica de la vida; y por tanto, la progresiva dilatación del sentir moral y del arreglo pacífico entre los hombres, ha de hacerlo innecesario. Pero mientras sean necesarios los Estados, su constitución debe estar siempre dispuesta para la libertad presente y creciente de todos los individuos. En el centro de las exigencias políticas, que plantea Fichte, está la evitación de posibles intervenciones del Estado y de los órganos estatales en la evolución personal de los individuos. De aquí procede la lucha contra los príncipes y contra el "despotismo", la lucha contra la nobleza y las clases privilegiadas, contra la incapacitación política de los pueblos regidos de arriba abajo. La importancia universal de la Revolución francesa reside en la libertad que ha dado a los individuos; es la gran obra inicial de liberación política de todas las constituciones, que pretenden co-

(1) VI, 58, 131, 170, 171; véase Strecker, 160 y sigs.

hibir el progreso íntimo de la libertad en la humanidad, anquilosándose en fines permanentes, en vez de sentirse como medios modificables. También el equilibrio material de las clases debe resultar de la exigencia de una perfecta igualdad jurídica para todas las personas capaces de moralidad.

Lentamente ha ido Fichte convirtiéndose a una valoración más profunda de la comunidad política y de su importancia para la libertad moral. Sólo meditando los problemas sistemáticos sobre la relación entre la conciencia de la libertad individual y aquel orden superior del universo, ha obtenido los medios para ello. Ya el *Derecho natural*, de 1796, ofrecía un cuadro muy distinto; pero motivos muy importantes maduraron en su pensamiento todavía después.

El rápido éxito que logró esta segunda salida a la actividad literaria no desvió a Fichte de los amplios problemas que se presentaban al discípulo de Kant, desde que conoció la tercera de las *Críticas*, y que ya se le habían planteado claramente durante su trabajo en la *Crítica de toda revelación*. La obra sobre la revolución —también ésta aparece pronto en segunda edición y propaga la fama de su autor, cuyo nombre no permanece largo tiempo desconocido—no obtiene continuación; el desarrollo fundamental de la doctrina del derecho y del Estado queda en suspenso hasta haber obtenido mayor claridad sobre el sistema filosófico. Sus fuerzas y el éxito futuro son ya para Fichte indudables, y por eso, el que antes buscaba con tanta impaciencia la actuación externa, rechaza ahora todos los ofrecimientos para dedicarse exclusivamente, y en "ocio sin cuidados, desconocido de todo el mundo", a la gran tarea que le han planteado los problemas particulares. El predicador de la cátedra sagrada, el escritor y educador, deben aho-

ra desaparecer "por algunos años" tras del investigador filosófico. En el retiro del hogar recién creado, libre de vínculos y cuidados materiales, Fichte se entrega a un dilatado estudio de las corrientes filosóficas de su época. Reanuda las relaciones con Lavater y sus amigos; acércase íntimamente a Pestalozzi y probablemente toma entonces contacto con las obras de F. H. Jacobi, cuyas convicciones vitales ha sentido cada vez más como profundamente afines a las suyas, esforzándose durante toda su vida por obtener la amistad y la comprensión de aquel escritor (1). Este pensador del sentimiento, este propagador de una convicción inmediata y cordial, robusteció las tendencias íntimas de la indagación que Fichte hacía. Pero también un renovado estudio de Kant, una controversia constante con los primeros kantianos y con los enemigos de Kant, le introdujeron en el concepto y los problemas de la filosofía profesional. La gran oposición de los puntos de vista se forma entonces en él; el idealismo de Kant, que con su punto de partida en el sujeto y en la libertad prosigue la obra de Jesús y de Lutero, se opone a las "afirmaciones objetivas de los antiguos pueblos" (2) y a todo punto de partida situado en la naturaleza y en el ser. Spinoza —que seguramente le han dado a conocer las obras de Jacobi—conviértese para Fichte en el contrapolo de la verdadera filosofía.

Pero en la construcción kantiana misma manifiéstanse lagunas y contradicciones no resueltas. El entendimiento y la sensibilidad, la materia y la forma, la razón teorética y la razón práctica, no logran superar su dualismo;

(1) La importancia de Jacobi para la evolución filosófica de Fichte necesitaría una investigación especial; lo dicho hasta ahora sobre esto es insuficiente.

(2) Véase Kabitz, obra citada, suplemento, pág. 29.

no se ha señalado la raíz de su unidad. Los dos mundos de la naturaleza y de la libertad permanecen separados. Por tres lados distintos, en tres *Críticas* separadas, alúdese a lo incondicionado, al cual todo conocer y todo hacer condicionado del sujeto finito han de referirse siempre. Pero nunca es interpretado lo absoluto en su unidad para todos los intereses de la razón. La razón misma se ofrece como un agregado, no como un organismo; por vía regresiva, por simple análisis de los datos de la conciencia, llega Kant a fijar determinadas formas de la sensibilidad, funciones del entendimiento, ideas y leyes de la razón, sin que se penetre el porqué y la íntima necesidad de las articulaciones. La "deducción" de las categorías, partiendo de la tabla de los juicios, pone la fundamentación filosófica en dependencia de una disciplina particular, de la lógica. Es imposible permanecer en esta situación.

Poco sabemos sobre la serie y la relativa importancia de los motivos que empujaron a Fichte, en rápido y dramático transcurso, a la primera concepción de su propio pensamiento sistemático. La línea de la evolución, en estos meses decisivos, no podrá dibujarse hasta que, continuando la valiosísima labor de Kabitz, no se hayan publicado los manuscritos póstumos, principalmente los primeros bosquejos para la *Doctrina de la ciencia*, y no se hayan investigado las íntimas conexiones de los motivos con las obras publicadas y las sucesivas. La investigación acerca de Fichte ha puesto siempre en el primer plano, hasta ahora, los problemas, por decirlo así, de escuela, con los cuales Fichte mismo en sus manifestaciones—principalmente en la famosa recensión del *Enesidemo*—interviene explícitamente en las discusiones de sus contemporáneos. Todas las exposiciones describen la influencia de Reinhold y de la exigencia,

por éste planteada, de partir de un "principio" que debe buscarse en un hecho de la conciencia absolutamente primordial. Las exposiciones acentúan el efecto trastornador de la crítica que Schulze, en *Enesidemo*, dirige al concepto de la cosa en sí y a su determinación: que toda apelación a hechos de la conciencia, por primarios que sean, significa un asiento en el mero empirismo de la experiencia interna. Las exposiciones señalan el problema que, partiendo de Kant, se plantea fácilmente y que consiste en buscar una conexión más sólida en el sistema y en la deducción. Y, efectivamente, todo esto ha preocupado mucho a Fichte y le ha introducido en las conexiones de la ciencia filosófica de su tiempo. Aquellos pensadores y, sobre todo, Salomón Maimon, han sido, pues, de gran importancia para la formación del nuevo punto de vista y sistema, y algunas fórmulas de los desarrollos ya maduros de Fichte proceden de esa influencia. Pero más bien dieron bases, puntos de partida, para posibles soluciones, y más bien material conceptual que íntimas direcciones. Ya sólo el hecho de orientarse estos pensadores predominantemente en el sentido del problema teorético, hacía imposible una influencia profunda sobre la investigación de Fichte y lo que en ésta es decisivo. Lo que impulsaba al joven defensor y proclamador de la libertad y del orden moral hacia la construcción de un idealismo puro, hacia la completa inclusión de toda realidad natural en el reino espiritual de la libertad, no era la controversia acerca de la coherencia interna en la noción de cosa en sí. La exigencia de una nueva filosofía, como ciencia, superior a todos los ataques escépticos y comparable en evidencia y rigor de deducción con la geometría, brota en Fichte de profundas convicciones, más hondas todavía de lo que podían proporcionarle los ataques de Schulze a

Kant y a Reinhold. Nos hemos acostumbrado en demasía a considerar a Fichte desde lo explícitamente dado en las discusiones de su época y desde los puntos de partida que toma para sus deducciones. Pero lo que más profundamente influye en él es siempre lo que se expresa al término de la construcción, y este término pone siempre a Fichte en amplia conexión con los problemas principales de la historia de la filosofía. Todo lo que Fichte ahora elabora en controversia con los filósofos contemporáneos suyos—e incluso en su renovada investigación de Kant—, viene condicionado, en su importancia para la formación del sistema, por la evolución espontánea y profundamente alimentada de sus convicciones metafísico-religiosas y vitales. En este sentido, las iniciaciones del sistema, que antes hemos considerado en la *Crítica de la revelación*, nos parecen más importantes para el conocimiento de la evolución de Fichte que las decantadas "influencias" de aquellos contemporáneos.

Citemos aquí uno de los motivos capitales en esta época de transición, motivo que no ha obtenido nunca recta consideración, aun cuando reaparece repetidas veces en las obras posteriores en diferentes pasajes. Este motivo coloca a Fichte en la gran conexión de problemas que, desde la época de la filosofía patrística, ocupa a los pensadores y que precisamente en los siglos XVII y XVIII ha dado notable impulso al idealismo metafísico. Un bosquejo póstumo de carta ofrece una dilatada discusión del problema de la *creación*, que ya en los *Aforismos* ocupa una posición central. Fichte se plantea la cuestión de si realmente existe materia en sí e "independientemente de la representación de alguna inteligencia"; de si le corresponde existencia real o "meramente ideal". Fichte, cuya investigación filosófica no puede ha-

llar satisfacción en el simple concepto enigmático de la creación de la nada, ve una "contradicción interna" en el hecho de que "de algo inmaterial haya de advenir materia", " y de que de un Dios inmaterial haya de emanar materia". "Algo material sólo puede crearse desde la materia" y no desde algo que le sea completamente "heterogéneo". Sólo hay, pues, dos caminos—"si no preferimos, con los críticos, recluirnos en la ignorancia de estas cuestiones", cosa que es notoriamente imposible al joven metafísico, rebelde a la resignación crítica de Kant—: o bien considerar la materia como eterna y acaso concebir a Dios mismo como material, o negar absolutamente la existencia de la materia en sí. Es, sin duda, claro y viene confirmado por sus posteriores formulaciones, que esta oposición en las posibilidades de solución ha de coincidir en la especulación de Fichte con aquella antigua contraposición de los puntos de vista a que hubo de llegar en el problema de la libertad. La observación final permite adivinar adónde Fichte mismo se encamina y en qué conexión histórica encuentra su propia solución. La observación es que su interlocutor, al querer introducir un principio del ser inmaterial entre el sujeto divino espiritual y el universo material objetivo, se ha dejado confundir por la dirección hacia "afirmaciones objetivas" que emprendieron los "pueblos antiguos". Al punto de partida situado en el universo, en el ser, quiere Fichte, en cambio, oponer el punto de partida situado en la libertad y en el sujeto, prosiguiendo así la línea de Jesús, Lutero, Kant, y si todavía aquí concluye, con apariencia crítica kantiana, que los "conocimientos objetivos—que tratan de un ser en sí metafísico y de un origen metafísico del universo—residen fuera de la esfera del espíritu humano", adviértese, desde luego, cómo la convicción idealista fundamental ha

de impulsarle bien pronto a reducir el mundo objetivo material a la "existencia meramente ideal" (1).

Por muchos que sean los problemas internos y los hilos mentales que de todas partes vienen a preparar el sistema propio de Fichte, es lo cierto que la idea fundamental desde donde todo se ordena para él, en la gran corriente de la evolución sistemática, acudió a su mente de golpe, como súbita iluminación, de manera semejante a lo acontecido a otros filósofos, como Cusano o Descartes. Un día de invierno, a fines del año 1793, el filósofo que de continuo meditaba sobre el fundamento de las convicciones en él fermentadas, el pensador que ya en Königsberg, en tiempos de la *Crítica de la revelación* planeaba "construir toda la filosofía sobre el yo puro" (2), sintióse de pronto sobrecogido por el pensamiento de descubrir la unidad primordial de libertad y necesidad, de forma y materia, de sujeto y objeto, de lo teorético y lo práctico, en el acto esencial de la conciencia de sí mismo, mediante la ejecución de la "conciencia inmediata en una libre acción del espíritu", y de referir todas las vivencias esenciales del saber y del sentir a este acto primario anterior a toda particularidad empírica de meros hechos de conciencia, y presupuesto y contenido en todos éstos. En las Memorias de Steffens hay una narración de Fichte sobre esta concepción, así recibida emocionalmente con rigorosa formulación del elemento intelectual (3). Fichte mismo ha acentuado siempre que este hallazgo del punto de partida debía-

(1) Véase Kabitz, suplemento, 27-29. Sobre las conexiones históricas de estos problemas, véase el libro del autor sobre *Los temas de la metafísica occidental.*

(2) I, 473, 476-477.

(3) Véase H. Steffens: *Lebenserinperungen*, etc. Editado por Gundelfinger en Jena, 1908, pág. 154.

se a una "feliz ocurrencia"—Goethe diría a un *aperçu*—, a una "casual invención y descubrimiento" de una posibilidad de evolución e interpretación sistemática. La unidad que constantemente buscaba en lo filosófico, hubo de "adivinarla" en aquel momento, y—añade—"sin merecerlo yo ni ser digno de ello". Toda la labor del pensador habría consistido tan sólo en construir el sistema con todo cuidado de deducción, partiendo de aquella "sospecha" y como a la buena ventura. La suficiencia que demostró el fundamento de explicación para dominar todos los problemas planteados por la experiencia de la vida humana, confirma la verdad del punto de partida (1). La importancia que esta descripción del hecho íntimo tiene para la psicología del genio filosófico, no queda en lo más mínimo menoscabada por la evolución posterior del sistema, que nos muestra cuán profundamente arraigada en Fichte estaba esta idea central de la conciencia de sí mismo, esta idea que de pronto aparece con la claridad del concepto, en especulaciones metafísico-religiosas, que colocan a Fichte en amplia conexión histórica y que notoriamente ocupaban y llenaban sus convicciones en aquellos años.

En este momento del "descubrimiento" decisivo, irrumpe poderosa la capacidad filosófica de Fichte. La especulación llega a ser para él—que todavía en el estudio de Kant había de esforzarse tan penosamente para manejar los conceptos de la escuela y para desenvolverse entre las oposiciones y las controversias de su tiempo—la actividad central de su vida, la necesidad más íntima de su espíritu. "Me entrego a ella con placer y facilidad, y ella robustece y eleva mi energía." Lo que ahora ocupa su espíritu ya no es la asimilación de conceptos

(1) II, 359, 362, 386, 534.

y problemas, ya no es el tanteo de las posibilidades de solución, sino que, hallado el punto originario y el centro de las propias tendencias sistemáticas, fluye incoercible y activo el río de los pensamientos, en el cual los conceptos y las soluciones particulares cristalizan como por sí mismos y sin premeditación. La propia labor consiste más bien en contener el vuelo excesivamente rápido de la energía especulativa, concentrándola en el complejo de problemas estudiado, lanzando reflexivamente las líneas de evolución bosquejadas y haciendo accesible a otros lo contemplado en esta especulación, que en elaborar los nuevos conocimientos mismos. La formación del sistema camina a pasos gigantescos. Todavía en el invierno da conferencias—en las "bienaventuradas horas" de la manifestación de la verdad—sobre el concepto y los principios de su nueva filosofía en el Círculo de Lavater, en Zurich. En el verano de 1794 anuncia en una carta: "todo el sistema está ya completo, como pueda estarlo el más completo", y todavía en el mismo año aparece la primera exposición fundamental y clásica en su estilo. En el anuncio previo puede el autor hablar de "haber elaborado por tres veces este sistema". En un período de tiempo inconcebiblemente breve, los ensayos y tanteos juveniles, en muchos puntos harto inmaturos, "se han convertido en labor de gran filósofo". Y, al mismo tiempo, el destino le da el puesto que ha de permitirle la libre elaboración y propagación de nuevos conocimientos: la Universidad de Jena llama a su seno al joven sabio, tan rápidamente célebre. En lugar de la cátedra sagrada, tiene Fichte la cátedra filosófica. La actuación sobre su época y sobre la marcha espiritual de la humanidad toma ahora el camino de la selecta juventud estudiosa y la República de los sabios.

Nuestra exposición minuciosa ha perseguido el fin de extraer de la persona y vivencias de Fichte los motivos de su sistema, para preparar el acceso al sistema mismo, en cuanto ello es posible en los estrechos límites de un libro. Por tanto, el bosquejo de sus destinos ulteriores en la vida puede limitarse ya a lo más indispensable.

Cinco años, 1793-1798, profesa Fichte en Jena. Cúmplese no poco de lo que esperaba en su nueva posición. Su influencia sobre los estudiantes fué excepcionalmente profunda. La fama de su elocuencia y de la nueva doctrina atrajo a muchos a la vieja ciudad de las musas. Pronto pareció preparado el terreno para una dilatada comprensión del sistema. Y ya se anuncia, junto al séquito de escolares, el compañero que quiere colaborar, con aparente plena unanimidad de convicción, en la construcción y expresión de la *Doctrina de la ciencia:* el joven Schelling.

Pero, al mismo tiempo, se muestra muy pronto también cuán difícil es para la naturaleza de Fichte—carácter impulsivo, dominante, siempre atento a sus propios ideales y dispuesto a despreciar la realidad dada—la vida en el mundo estrecho de una posición oficial. Pronto rompe con sus colegas, muchos de los cuales le envidian y le molestan. Con pocos de ellos tuvo trato. Por causa de unas lecciones que Fichte estableció los domingos por la mañana, surge una lucha con las autoridades. Un conflicto se produce con los estudiantes por la anulación de las relaciones secretas entre las corporaciones estudiantiles. Pero todo esto pasa todavía. En cambio, la "discusión del ateísmo" logra poner término a la actuación docente de Fichte en Jena.

El sistema había llegado ya hasta la "doctrina moral"—y, en las lecciones orales, incluso hasta los problemas de la doctrina religiosa—, cuando Forberg, an-

tiguo oyente de Fichte y tocado en algunos puntos por el espíritu de éste, le envió un artículo sobre "evolución del concepto de religión" para el recién fundado *Diario filosófico.* Fichte, a pesar de sentir profundas vacilaciones con respecto al contenido del trabajo, admitió el artículo en la publicación. Para evitar malas inteligencias, Fichte insertó antes un artículo sobre "el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo", primera y larga expresión de su propio concepto de la religión. Enciéndese entonces una discusión pública ocasionada por una publicación anónima de la peor especie, y pronto llega la acusación de "ateísmo" y una como persecución por parte del Consistorio Supremo de Sajonia. Las murmuraciones en los círculos de científicos y universitarios empeoran la situación. Las contestaciones de Fichte, llenas de acerada ironía, no le proporcionan una mejor inteligencia de sus pensamientos mal entendidos y ridículamente desconocidos, sino que le atraen nuevos y más numerosos enemigos. Colaboran radicalismos políticos, subrayados por Fichte. Su antigua exigencia de absoluta "libertad de pensamiento", la convicción del deber que incumbe a la autoridad de proteger ese derecho contra todos los poderes y sin consideraciones externas, le hace proceder contra el Gobierno de Weimar, que estaba dispuesto a temperamentos benévolos, aunque, por motivos políticos, manifestase una energía puramente exterior. Fichte le ataca con gran dureza. Todo esto conduce, finalmente, a la aceptación irremediable de un ruego de dimisión, que el Gobierno de Weimar sólo le había hecho de modo condicional. Una solicitud de los estudiantes pidiendo la permanencia de Fichte fué rechazada.

Comienza entonces un nuevo período en la vida de nuestro filósofo. Su actuación en la enseñanza superior,

tan fecundamente inaugurada, se interrumpe y, propiamente, no se reanuda nunca más. Tampoco fué continuada en Jena por Schelling, quien, poco después, acudió a un llamamiento en Würzburg y, hacia el mismo tiempo, llega a clara conciencia de la diferencia que separa sus puntos de vista de los de Fichte. Este, después de otros intentos fracasados, se traslada a Berlín, en donde pronto pone casa con su mujer y con el hijo que le había nacido en Jena. Lecciones privadas—a las que los berlineses de entonces, no teniendo Universidad, eran muy aficionados—le proporcionan suficientes medios de vida. El comercio con los círculos románticos, con Federico Schlegel y con Schleiermacher, no tiene gran importancia para él; al mismo tiempo, la ruptura con Schelling—que, de abierta contradicción en las opiniones, se convierte pronto en ataques personales de ambos pensadores—le pone en oposición al modo de pensar romántico. Las relaciones con los masones—ya en la época de Jena era Fichte masón—le proporcionan contactos con personalidades eminentes de la vida social y política. Las lecciones de Fichte, principalmente los ciclos populares, se convierten en centros espirituales de Berlín; el auditorio se compone de personas de todas las clases sociales. De estas labores no resultó una acción como la que en Jena podía esperar Fichte, ni en profundidad ni en extensión. Si en ocasiones puede alimentar todavía la esperanza de "fundar una escuela con sus conferencias orales", el hecho es que el transcurso real de los acontecimientos no logró ni preparar siquiera los estadios iniciales de esa influencia soñada.

Entretanto, en labor tranquila y continua, se desarrolla el último gran eslabón del sistema, que provisionalmente había hallado su formulación en la disputa del

ateísmo: la doctrina de la religión. Una primera sinopsis popular de todo el sistema—el *Destino del hombre*—establece el tránsito, juntamente con el *Escrito privado*, que cierra la serie de las obras sobre el ateísmo. Una nueva vida más profunda del pensamiento, sumergido en los problemas metafísicos del "mundo de los espíritus", de orden de vida y de su unidad de vida, hace que el investigador religioso tome nuevo contacto y halle profunda confirmación en el Evangelio de San Juan, cuya teoría del *logos* se le aparece transparente y llena de nueva vitalidad cuando la considera desde el punto de vista del idealismo. Este aspecto se ofrece principalmente en su *Advertencia para la vida beata*. La convicción de la verdad absoluta y de la misión directiva, que incumbe al idealismo trascendental, se hace más amplia y cierta del futuro, conforme la "época presente" se va mostrando más incapaz de comprender las intencionalidades de su doctrina. Una profunda y duradera beatitud, que sostiene al investigador en su intuición y especulación, hace desaparecer rápidamente todas las penalidades de la disputa sobre el ateísmo y sus consecuencias. Fichte renuncia ahora a propagar por la imprenta la *Doctrina de la ciencia* en las nuevas formas que, partiendo del concepto de religión, maduran en él. Después de la experiencia con Schelling conserva la versión ya preparada de 1801 y la nueva iniciación de 1804. Los ciclos de las conferencias populares son también impresos; se orientan hacia problemas concretos de la vida. Su estilo conmovedor, que señala la presencia de grandes posibilidades futuras, dedícase a la transformación de la situación espiritual y moral de la sociedad (véanse, sobre todo, los *Rasgos de la época presente* y la *Esencia del sabio)*. En esta conexión se produce la filosofía de la historia de Fichte; en ella fór-

mase también la nueva doctrina de la educación, con la cual las enseñanzas de Pestalozzi han de obtener grandes proporciones. Y, partiendo de todas estas labores y alimentada, al mismo tiempo, por la más viva participación en los acontecimientos políticos de aquellos años, hasta 1807, profundízase la idea del Estado, a la cual está dedicada, al principio de la época berlinesa, la obra *El Estado comercial cerrado.*

Una llamada a Erlangen interrumpe por un semestre la actividad de Berlín. La breve actuación docente en la nueva cátedra, es harto escasa. El interés de Fichte se endereza hacia la reforma de la enseñanza superior en las Universidades *(Ideas para la organización interna de la Universidad de Erlangen,* 1805-1806). Cada vez con más fuerza, su esperanza de que el idealismo transforme la vida humana, se condensa en los trabajos preparatorios que han de proporcionar a la ilustración filosófica y a la ciencia entrada en los corazones y en las cabezas de la generación futura. La guerra con Francia pone término a este plan y a la futura actuación en Erlangen. La petición de Fichte de tomar parte en la campaña "en forma de orador profano, como embajador de la ciencia y del talento" o, si otra cosa no es posible, vistiendo el traje talar del predicador, es rechazada por la autoridad. La caída de Prusia le arranca al hogar berlinés; sigue a los dirigentes del Estado al cuartel general de Königsberg. Las lecciones que da en aquella Universidad no obtienen mucha resonancia. En su cerebro siguen madurando los pensamientos políticos. De *Maquiavelli* y los diálogos sobre el *Patriotismo y su contrario,* llega a los *Discursos a la nación alemana,* con los cuales, en 1807—de regreso a Berlín, después de la paz de Tilsit—, en la capital de Prusia ocupada por tropas francesas, intenta trabajar por el restablecimiento mo-

ral de Alemania a través de un amplio círculo de auditores y de lectores.

La fundación de la Universidad de Berlín parece prometer la realización de antiguos y nuevos planes para la renovación de la educación superior científica *(Plan deductivo de un establecimiento de enseñanza superior, que debe establecerse en Berlín,* 1807). Pero los propósitos de Fichte no se cumplen. Renuncia la dignidad de primer rector elegido, al cabo de medio año, después de algunos conflictos y después que la inflexible voluntad del reformador hubo en vano penetrado en la comprensión y colaboración de quienes le rodeaban. Pero la actividad docente prosigue. Con las lecciones surge la gran serie de las posteriores exposiciones de la *Doctrina de la ciencia* que intentan aprehender una y otra vez la estructura del sistema e iluminarla partiendo del ya logrado concepto de la religión y de lo absoluto. Cada vez con mayor claridad, parece manifestarse la misma verdad al infatigable investigador, y una nueva esperanza alienta en él de hacer transparente el conjunto para los demás. De la serie de las conferencias parece desprenderse la forma definitiva, prevista veinte años antes como fin último de toda su vida: para la *Doctrina de la ciencia.*

Una vez más la guerra interrumpe la marcha regular de los trabajos, y pronto también toda la labor de creación. Las lecciones sobre la *Doctrina de la ciencia,* de 1813, son interrumpidas por un discurso de despedida a los estudiantes soldados (IV, 609). También ahora es el deseo de Fichte incorporarse al Ejército para "sumergir en Dios a los directores de la guerra". Pero su petición es rechazada. Mientras él mismo, en las filas de los reservistas, intenta educar sus miembros rígidos ya y debilitados por grave enfermedad, da conferencias sobre apli-

caciones del saber filosófico *(Doctrina del Estado,* en 1813). Su esposa se dedica al cuidado de los heridos. Una fiebre contagiosa ataca a la mujer de Fichte y amenaza arruinar su existencia. Pero cuando empieza a restablecerse, después de los días crueles de crisis, nota Fichte mismo los primeros síntomas de igual enfermedad. Pocos días después, el 29 de enero de 1814, fallece nuestro filósofo.

II

LA DOCTRINA DE LA CIENCIA EN SUS FUNDAMENTOS GENERALES (1)

1. Problema, punto de vista y principio.

Mientras todos los conocimientos y ciencias se ocupan de los contenidos particulares de la experiencia, la filosofía inquiere el fundamento de unidad para la totalidad de lo dado. El "sistema de la experiencia integral" es el hecho de que el filósofo parte y que quiere exponer en su ciencia precisamente como sistema. El filósofo supone que en todo cuanto acontece al hom-

(1) Fichte no ha fijado de una vez para siempre las líneas fundamentales de su sistema, sino que ha intentado repetidamente bosquejarlas de nuevo. Ya cuando, después de una triple elaboración, explicó verbalmente por vez primera (1794) la doctrina y, al mismo tiempo, la dió a la imprenta, tenía clara conciencia de que la tarea de una exposición madura y transparente iba a requerir «toda una vida». La forma definitiva, hacia la cual durante veinte años trabajó incansable, no ha llegado a redactarse. Lo que tenemos a la vista es una serie de exposiciones, que difieren notablemente unas de otras por la acepción de los conceptos, por las vías de la deducción y en parte también por los principios. Sólo una parte de ellas ha sido hasta ahora impresa. Una de las más importantes versiones—conservada como notas de clase en la biblioteca universitaria de Halle bajo el número Y. g. 21—no ha sido dada hasta ahora a la publicidad más

bre, en la experiencia interna y externa, en la vida cognoscitiva y en la vida activa, hay conexión y unidad. Tal es la convicción vital de donde brota su posición del problema. Descubrir el sentido originario, el "fundamento" explicativo de la conexión es el fin de toda su labor. También Kant aspiraba a esa superior unidad; pero se contentaba con señalarla como "fundamento desconocido", que acaso permanezca para nosotros siempre inaccesible; y aludía a ese fundamento partiendo de la multiplicidad

que en las plausibles referencias de S. Berger (*Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre Fichtes. Diss*, Marburg, 1918); acerca de los manuscritos conservados de la época anterior a la primera impresión, ha hecho Kabitz referencias abundantes. Otras exposiciones, entre ellas varias descubiertas recientemente en Halle, están todavía sin estudiar. Una edición crítica completa de Fichte es, desde hace tiempo, una necesidad apremiante; principalmente porque la edición corriente, preparada por el hijo de Fichte, necesita un examen muy detenido y grandes modificaciones, tanto en el contenido como en la ordenación. Hacia el año 1800 el pensamiento de Fichte, basado en los problemas filosófico-religiosos, que constituyen el término del sistema, se inicia, por decirlo así, de nuevo. Ahora se manifiestan con claridad la base metafísica del sistema y también ciertas consecuencias para la configuración de la vida espiritual. Así, pues, la labor en la *Doctrina de la ciencia* se divide en dos grandes períodos. ¿Hasta qué punto el segundo período lleva a cabo una transformación en el pensamiento de Fichte? Este es un tema que todavía no está dilucidado, aun cuando la discusión, que atraviesa todas las investigaciones acerca de Fichte, parece resolverse ahora en el sentido de la unidad del sistema en los dos grupos. Para el estudio de la doctrina de Fichte tiene importancia el hecho de que en ambos períodos su especulación acomete los problemas con toda la gravedad y originalidad de una primera visión—para la completa inteligencia del pensamiento sistemático son, pues, de especial importancia las correspondientes exposiciones, la de 1794 por una parte y la de 1801 y 1804 por otra parte—para ir poco a poco logrando el equilibrio de la construcción y la claridad de exposición, que tanto importaban a Fichte. Así, pues, para penetrar en el mundo ideológico de Fichte debemos absolutamente aconse-

de los problemas y de las esferas. Fichte contrapone a ello su convicción de que una filosofía que quiera ser ciencia rigorosa—y tal es para él la exigencia necesaria que finalmente hay que cumplir—debe partir de ese fundamento y, desde él, desarrollar el sistema como un todo cerrado y transparente en todas sus razones y conexiones. Pero la decisión sistemática a que aspira su pensamiento se anuncia ya en la posición del problema. Todo lo dado—dice insistentemente—es siempre dado para una

jar que se comience por las exposiciones de la última índole, las de 1797 y 1798 por una parte y las de 1810-13 por otra parte, unidas a la lectura de las obras populares correspondientes, artículos y series de conferencias. El lector podrá ahorrarse mucho trabajo si, de esta suerte y tomándolo en el tiempo, lee a Fichte a partir de los puntos finales—comenzando, por ejemplo, con el *Destino del hombre*, de 1800, por una parte, y con la obra *Hechos de la conciencia*, de 1810, por otra parte. Esta última obra es particularmente luminosa. Para la primera época, a la que hemos de referirnos aquí principalmente, se toma generalmente como base principal de la exposición de Fichte, los *Fundamentos de la doctrina integral de la ciencia*, de 1794. Pero aunque en esta obra se refleja originalmente la maestría dialéctica de Fichte y aunque ciertas formulaciones son verdaderamente definitivas, no deja de haber en esta redacción muy grandes defectos, como Fichte mismo lo ha acentuado en tiempos posteriores. A la extraordinaria dificultad y oscuridad en la marcha del pensamiento, añádese que, por una parte, el pensamiento fundamental con que la doctrina de la ciencia se separa del sistema kantiano—la originaria unidad de lo teorético y de lo práctico, la determinación práctica de lo teorético mismo—no llega claramente a expresarse en la construcción y sólo posteriormente, en la tercera parte, resulta clara la importancia de lo práctico para la fundamentación, cuando ya, como Fichte lamenta una vez, la mayoría de los lectores se ha quedado estancada en la parte teorética—. Otro defecto es también que ciertos conceptos difíciles y fundamentaciones circunstanciadas han sido posteriormente rechazadas por el mismo Fichte—en particular la formulación en «principios», las fórmulas del yo y del no yo y la estrecha relación con las leyes supremas de la lógica formal—. Muy importantes problemas del sistema no reciben

conciencia; justamente en esta referencia a nosotros, como seres conscientes o como "inteligencias"—entendiendo esta palabra, no solamente en el sentido intelectualista—, tórnanse problema lo dado y la totalidad de lo dado. La especulación de Fichte está siempre y en todo referida a la "vida"; es decir, a la existencia humana y a todo lo que interesa al hombre y acontece al hombre. La naturaleza fuera del hombre, así como todo "ser", no la conoce ni quiere conocerla absolutamente más que por cuanto realizan vivencias humanas. La te-

todavía tratamiento—así principalmente la «deducción» de los yos individuales y todo el gran complejo de problemas que de ello resulta, así como también la relación del yo individual con el yo principio del comienzo, relación que permanece en la oscuridad—; en general, la «historia pragmática de la inteligencia» permanece aquí insuficientemente desenvuelta, aun cuando se le agregue el «bosquejo de lo peculiar en la *Doctrina de la ciencia*, etc., que pronto hubo de seguir. Así el propio Fichte, pocos años después, aconsejaba a los estudiantes que no comenzasen por los *Fundamentos* (véase manuscrito Y. g. 21) y en una carta decía: «mi *Doctrina de la ciencia*, ya impresa, conserva demasiadas huellas del tiempo en que fué escrita y de la manera de filosofar a la cual sucedió» (alusión a la anteposición de la parte teorética. Fichte, que resueltamente parte del primado de lo práctico y del contenido de los postulados, quería romper justamente con el tratamiento habitual de la obra kantiana, tratamiento al cual seguían atenidos los contemporáneos, incluso aquellos que querían proseguir la obra de Kant y que seguían adheridos a la crítica teorética de la razón y sus perspectivas). «Mucho más recomendables son los primeros capítulos de mi *Derecho natural* y de mi *Doctrina moral* (principalmente la última), mis artículos en el *Diario filosófico*, así como los de Schelling y, en general, todas las obras de Schelling; también recomiendo el *Destino del hombre* (Vida y correspondencia literaria, por el hijo de Fichte, obra ya citada, II, 551.) Entre los escritos citados aquí por Fichte (los artículos son las dos magistrales *Introducciones a la Doctrina de la ciencia* y el *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*, de 1797 (I, pág. 521), el cual por desgracia quedó sin terminar), debemos poner también las notas de clase, que se conservan en

sis que le sirve de punto de partida es: no puede hablarse de esto en ningún otro sentido. La "realidad" a que toda filosofía se refiere y sólo puede referirse, es para él exclusivamente la totalidad de lo que llena la vida. La filosofía debe enseñar "a comprender el hombre íntegramente"; se coloca en esto frente a Kant, y se refiere, sobre todo, al hombre en la unidad originaria del saber y del querer, de la conciencia teorética y práctica. El "sistema de la experiencia integral" equivale para Fichte al "sistema originario en el hombre" o a la "con-

Halle y que citamos simplemente con el símbolo Y. g., añadiendo el número de la página del manuscrito. Sus primeros parágrafos coinciden casi literalmente con esos tres artículos y también puede demostrarse fácilmente su coincidencia objetiva con la *Doctrina moral*. Así, pues, como base de nuestra exposición del «primer» sistema, tomamos esencialmente esa redacción de la *Doctrina de la ciencia* expuesta en conferencias y lecciones por Fichte en 1796-97 y dada en escasa parte a la imprenta en aquellos artículos y citada mediante el símbolo Y. g., con el número de la página del manuscrito. Para comprobación y complemento, y hasta que se publique el manuscrito importantísimo, habrá de servirnos la citada referencia de Berger. La razón que suele darse para reproducir los *Fundamentos*, de 1794, es la razón histórica de que Fichte ha influído sobre sus contemporáneos y sucesores inmediatos precisamente merced a esta obra. Pero esta razón no debe exagerarse. La influencia personal y oral de Fichte quedaría injustamente disminuída; precisamente era muy fuerte en esos años de 1796 a 1798. En general, durante la época del idealismo alemán y del romanticismo, las nuevas especulaciones propagábanse por conversaciones orales y por referencias, en medida incomparablemente mayor que hoy. La obra de Schelling: *Sistema del idealismo trascendental*, obra tan importante para la evolución del idealismo y las influencias de otros pensadores, me parece revelar evidentemente un contacto inmediato con los pensamientos que Fichte entonces exponía, sin darlos a la publicidad en la imprenta. Y la acción de Fichte sobre los poetas filósofos románticos hubo seguramente de ejercerse, por propagación oral, principalmente mediante los discípulos de Fichte en Jena y tanto al menos como por el estudio de las obras ya publicadas.

ciencia real común" de la vida. No hay para él una conexión universal de las cosas, sino una conexión—registrable en todos los hombres—de la conciencia de las vivencias. El problema fundamental filosófico de Fichte, en consonancia con el problema trascendental de Kant, es el siguiente: "¿Cómo es posible la experiencia?" ¿Desde qué fundamentos esenciales y, en último término, desde qué fundamento originario puede el filósofo comprender en unidad todo el ámbito de la vida efectiva, de "los hechos de la conciencia"?

No todos los contenidos de la conciencia son por nosotros designados como "experiencias", como datos a explicar. Sólo son así designadas las representaciones que se nos ofrecen coercitivamente, como "dadas", y se distinguen claramente de lo que nosotros imaginamos o hacemos por nosotros mismos en la fantasía caprichosa. Trátese de la percepción de una cosa, o del saber de otros hombres, o de la conciencia de una obligación moral, en todos estos casos lo que caracteriza la experiencia correspondiente—tomando esta palabra con máxima amplitud, sobre todo con mayor amplitud que en Kant—, lo que distingue dicha experiencia de todo capricho individual es la vinculación interna de la conciencia, que vivimos interiormente. La filosofía, si quiere proceder críticamente y no ingerir hipótesis inciertas y problemáticas en el planteamiento mismo de la cuestión, debe partir sólo del hecho de la experiencia así entendido, como la totalidad de los datos de la conciencia, que "van acompañados por el sentimiento de la necesidad"; no debe, pues, partir de las "cosas", ni de los "objetos" dados, ni de ninguna otra instancia que exista allende toda conciencia y vivencia. Lo objetivo es para nosotros, ante todo, lo que tenemos que pensar o intuir o sentir, lo que no podemos caprichosamente ex-

pulsar de nuestro pensamiento o intuir de otra manera. La cuestión no se refiere a un "ser", sino, más cautelosa y al mismo tiempo inequívocamente, sólo a una "conciencia necesaria", al sistema del "pensamiento necesario", a diferencia de todo otro pensamiento "libre" y "accidental". Formúlase, pues, así: "¿Cuál es el fundamento del sistema de las representaciones que van acompañadas por el sentimiento de necesidad? ¿Cuál es el fundamento de este sentimiento mismo de la necesidad?" O: ¿Cuál es el fundamento de las representaciones necesarias en la inteligencia? (1).

Ya en la pregunta está implícito que la filosofía, aun cuando enderezada a los datos de la conciencia, tiene, sin embargo, que rebasar toda experiencia natural. El fundamento de esa conexión, como explicativo y absolutamente unitario, debe trascender de la conexión misma. El filósofo debe elevarse "sobre el fenómeno hasta llegar al fundamento inteligible y no fenoménico del mismo"; debe elevarse sobre los hechos de conciencia hasta, por decirlo así, lo no dado. Y por cuanto la conciencia misma—por ejemplo, mi conciencia—es un hecho—hecho de la experiencia interna: *sum cogitans, volens*, etc.—, es necesario derivarla, explicarla por el fundamento unitario, como cualesquiera otros hechos, como los hechos de la conciencia. Tal es la meditación paradójica que se plantea a la filosofía, la cual debe aprehender, esto es, llevar a conciencia aquello que, como fundamento de toda conciencia y de todos los contenidos de la misma, procede esencialmente a la conciencia; la filosofía debe, no ya enlazar unos con otros los datos según razones y consecuencias, sino anudarlos en su totalidad a algo que, por principio, no puede ha-

(1) I, 422, 455; II, 225; III, 1 y sigs; IV, 17; Y. g., 3.

llarse en el conjunto de la experiencia natural. Filosofar debe ser, pues, una verdadera "dilatación de la conciencia"; el conocimiento filosófico debe ser una síntesis, en un nuevo y eminente sentido de la palabra, frente a los simples "análisis" de la investigación de los hechos y elaboración de la experiencia, que permanece en la esfera de los datos naturales. A algo supraempírico absolutamente se endereza la filosofía, a un "suprasensible", en aquella significación generalísima de lo que no se ofrece nunca puro a la conciencia aprehensora de los hombres, en su vida natural, sino siempre en el sentido unitario de la vida que "aparece" al hombre en la actuación "sensible" de los hechos individuales (1).

La cuestión se refina especialmente—y, al mismo tiempo, la esfera filosófica se divide en las dos direcciones de lo teorético y de lo práctico—cuando nos referimos a la conexión representada también como "necesaria", en la cual los datos de la conciencia se comportan respecto a la conciencia misma como los objetos respecto al sujeto. Vista desde este punto, la cuestión fundamental de la filosofía es la del "lazo" entre el sujeto y el objeto. De esta dificultad central no tuvieron los antiguos—dice insistentemente Fichte—ninguna representación clara. Sólo por su resuelta orientación hacia lo subjetivo de la conciencia personal, han llegado los hombres a atender a la profunda oposición de sujeto y objeto y al gran enigma de su concordancia en todo conocer y en todo obrar. Y así, una pregunta ha llegado a ser el punto de partida de varias filosofías modernas: ¿cómo algo objetivo puede llegar a ser algo subjetivo? ¿Cómo un ser por sí puede llegar a ser un ser representado? Enigma del conocimiento, como el acomodarse las representaciones al objeto y el sujeto al ser.

(1) I, 334, 425, 491; V. g., 23; X, 50.

Pero mucho menos ha sido atendida hasta ahora la otra cuestión, la cuestión de cómo, en la acción voluntaria, "lo objetivo debe seguir de lo subjetivo y un ser debe seguirse de mi concepto (del concepto de fin)" (IV, 1 y sigs.). Fichte defiende ahora la importancia particular de esta cuestión. En realidad, desde la decisiva separación que hizo Descartes entre el sujeto conciencia y todo ser exterior, y desde que los ocasionalistas, sobre todo, subrayaron lo inconcebible que es todo tránsito del objeto al sujeto en la sensación (percepción, conocimiento del objeto) y del sujeto al objeto en la acción voluntaria, el interés se ha dirigido una y otra vez al problema del conocimiento. Y es característico mérito de Fichte el haber colocado la cuestión, partiendo de su interés por la libertad y por la acción, enteramente en el problema del tránsito a la acción. Es de prever que la profunda convicción del destino del hombre para la acción no podrá Fichte satisfacerse, si ha de renunciar al tránsito de la voluntad a la realidad, con aquella limitación al acto interno puro del propósito moral, como lo exigía, por ejemplo, un Geulincx, acaso bajo la impresión dominante de la dificultad planteada por el sujeto-objeto; ni tampoco podrá satisfacerse con lo que muchos creen acaso realizado por la teoría kantiana de la importancia preponderante de la moralidad en la pura forma de la voluntad, frente a todos los fines y objetos voluntarios.

Dos caminos de solución se ofrecen para el enigma de esa doble conexión entre pensar y ser, de ese "lazo" o —como Fichte dice también prudentemente—de esa "armonía" entre objeto y representación y entre intención de la voluntad y acción de la realidad. Son los dos tipos de sistemas filosóficos. Una vez que Fichte ha concebido el

problema de la filosofía, la multitud de los puntos de vista posibles y de las posibles visiones sistemáticas redúcese para él a dos sistemas en sí coherentes. Una y otra vez estos dos tipos de sistemas son contrapuestos y ponderados, según sus ventajas e inconvenientes, su punto de partida y sus consecuencias. (Véase principalmente la primera Introducción a la *Doctrina de la ciencia.)* Los dos buscan el fundamento unitario, el camino de la abstracción. Partiendo de la correlación sujeto-objeto, que está en toda conciencia real y efectiva—en la cual nunca un subjetivo, por ejemplo, un acto de pensamiento o de voluntad, se encuentra sin objeto, ni nunca tampoco un ser se encuentra sin sujeto para el cual es objeto—, despréndese uno u otro miembro de ella para conducir al primer origen de toda dualidad y pluralidad en los datos. El realismo, que parte de la representación natural y legítima del ser en la conciencia común; el realismo, que parte de la independencia viviente en que se hallan los objetos respecto del sujeto que los aprehende, el realismo llega a su concepto primario de algo absolutamente objetivo, de un objeto para sí—en vez de un objeto para una conciencia—, de un ser en sí mismo. El sistema de Spinoza, que parte del concepto de la sustancia absoluta, es el ejemplo clásico del realismo. Pero aun cuando sobre este fundamento real puede construirse consecuentemente un sistema del ser—"punto de vista de una visión superior del universo"—, en el cual, según el principio de razón, todo se encadena causalmente y también el hombre con todas sus representaciones y sus acciones voluntarias, queda incorporado a la determinación necesaria del todo; sin embargo, toda esta deducción descansa en un "imposible intelectual". Una "cosa en sí", en el sentido estricto de la palabra, un ser sin una conciencia "para la cual" ese ser sea, es

algo que no sólo no puede conocerse, pero ni siquiera en general pensarse. De esta suerte, el realismo—y toda acepción realista del término kantiano de cosa en sí—se caracteriza como "dogmático", como "dogmatismo"; no tiene conciencia de la necesidad de toda conciencia finita, ni de la conciencia filosófica. La vida común y la ciencia deben y pueden orientarse hacia los objetos como tales objetos; pero si la filosofía lo hace, en sus abstracciones supremas, olvida lo que nunca debería olvidar. Tan pronto como es pensado un ser, es también, en realidad, pensada, además, una conciencia real o posible—la propia acaso—que sabe de ese ser. El intento de pensar un objeto como cosa puramente en sí y para sí, y no para un sujeto, conduce a un regreso infinito; llegados en apariencia al término, debemos convencernos de que tras este primer objeto, tras este objeto absoluto, hállase, bien que inadvertido, el pensamiento de un sujeto. Así, el dogmatismo, dando un corte caprichoso en algún punto del proceso de abstracción, intenta "razonar algo no dado, algo de lo cual nos preguntamos en vano cómo pueda llegar a conciencia (filosófica). Allende toda conciencia, busca el "fundamento"; pero su inteligible es una invención vacía y, en último término, impensable, pues allende toda conciencia nada puede tener que buscar la conciencia. Además, el dogmatismo, aunque evidentemente parte de experiencias de la conciencia teorética—de la independencia de los objetos y de la dependencia del sujeto cognoscente respecto de ellos—, no consigue justamente lo que debe ser su finalidad; esto es, la "explicación de la representación". Lo que no es yo, lo que no es sujeto, ha de ser fundamento real, causa, no ya sólo de otros contenidos de ser, sino también de las representaciones en nosotros; es más, ha de conducir a las inteligencias mismas, como si

fuesen cosas entre cosas. Pero nadie puede hacer comprensible ese paso del ser a lo subjetivo; lo característico del yo—"lo que sea una inteligencia"—y de su referencia representativa al objeto, no se manifiesta de este modo nunca. Representar y conocer no es un simple sufrir influencia; el yo no es solamente espejo, sino, por decirlo así, ojo. No solamente tiene, sino que apresa, aprehende. Nunca un sujeto, nunca la unidad de la conciencia puede componerse de pedazos de impresiones externas. La doctrina kantiana de la unidad trascendental de la apercepción ha señalado rigorosamente esto, aunque, por lo demás, no ha expresado con toda amplitud la significación del problema. Nunca el yo puede concebirse como "producto del no yo". Y así no puede en modo alguno hablarse correctamente de intervención del sujeto en la realidad—de intervención, se entiende, dirigida por un propósito y finalidad—. En esta conexión del ser, que produce y vincula las representaciones como cosas, no puede haber lugar alguno para la actividad libre de la propia voluntad. El dogmatismo, al pretender anular el yo y la libertad, desemboca en materialismo y fatalismo (1).

También el idealismo sigue la vía de la abstracción. Pero la empuja a mayor altura. Sabe muy bien que ninguna conciencia puede prescindir del yo, que es correlato de todo ser objetivo. Así, pues, intenta por su parte hacer abstracción del no-yo (que para aquel punto de vista es lo supremo). En el núcleo de la subjetividad, no en el objeto en sí, busca lo absoluto, lo primario. Puesto que todo lo que "es" debe ser para una conciencia, para un yo, el idealismo hace la suposición de que tie-

(1) Véase la primera parte del *Destino del hombre;* II, 172-183.

ne también su existencia mediante un principio de esa índole. Si es imposible concebir el yo como producto del "no-yo"—ya en esta terminología se rastrea la tendencia de Fichte hacia el idealismo, puesto que el ser es visto, partiendo del yo, justamente como "objeto" para un sujeto y caracterizado por contraposición al yo, supuesto antes y ya familiar—, entonces acaso se logre lo inverso, esto es, mostrar el no-yo como producto del yo —en un sentido de la palabra que luego habrá de buscarse—. El fundamento de toda experiencia y de la conciencia búscalo el idealista en el interior de la conciencia—aunque no como hecho dado de la misma—, en algo que abstractamente ha de desprenderse de la conciencia y no en algo pensado como trascendente. El idealista sigue, pues, siendo "crítico", sigue siendo "inmanente". Pero también debe procurar no hacerse "dogmático". No debe tratar el principio de la subjetividad como una sustancia del tipo de las cosas; así, Berkeley, en su idealismo, refiere todo ser a la conciencia, y todo el mundo exterior, con su mecanismo material, a puros sujetos anímicos. Pero el problema aquí planteado pretende resolverlo admitiendo la intervención de la sustancia divina y su acción sobre las inteligencias finitas, y entonces sucumbe, sin notarlo, al más grosero dogmatismo causal, con todas sus consecuencias; sólo conocemos y concebimos la influenciación, en la forma del ser mecánico real, forma que excluye la verdadera actividad propia del sujeto. Desde este punto de vista el sistema de la armonía preestablecida, que preconiza Leibnitz, al romper totalmente con el pensamiento del tránsito causal, se ofrece como una iniciación más pura del verdadero idealismo. En dicho sistema, efectivamente, los yos-esencias, las inteligencias, son comprendidas en aquel momento nuclear que es igualmente fun-

damental para la aprehensión teorética y para la voluntad final práctica; son comprendidas como pura actividad interior. En este momento de la espontaneidad debe siempre el idealismo tomar su punto de partida; de ninguna manera debe tener la última palabra la causalidad que concatena el ser.

Desde dentro, pues, y no de fuera, explica el idealismo las representaciones—y con ellas también las cosas mismas—como "objetos" de las representaciones. Su tesis es que no allende las representaciones subjetivas, no en un reino trascendente, se hallan los objetos, sino que originariamente la representación y la cosa son uno y lo mismo, sólo que visto desde dos lados distintos. Los "datos" de la conciencia quiere concebirlos el idealismo como determinación interior, como autolimitación originaria de las actividades en sí espontáneas del sujeto. Mejor que Berkeley ha intentado esto Leibnitz. Pero no se debe pasar por alto la gran obligación que incumbe al idealismo, ya que parte del principio del sujeto e interpreta desde éste todo lo objetivo; y esa obligación consiste en explicar la objetividad del mismo modo como se presenta a la experiencia natural. Esta experiencia no sabe de "cosas en sí"—que son, según Fichte, mera invención de los filósofos—y conoce todo ser siempre sólo en referencia a la conciencia. Pero las cosas de la experiencia tienen, sin embargo, plena objetividad para ella—independencia respecto del capricho de los sujetos y peculiar oposición a todo lo subjetivo—. El idealismo debe responder más de lo que ha hecho hasta ahora al entendimiento común del hombre, a la natural conciencia de la objetividad. La realidad empírica del mundo de las cosas debe ser concebida en su firmeza y significación objetiva. No debe desvanecerse, bajo la perspectiva del idealista, en un mundo "de me-

ras" representaciones e imágenes sin importancia. Si el dogmático falla en su propósito de explicar la representación y el yo activo partiendo del ser, deberá el idealismo, que parte del yo activo, mostrar su superior capacidad en el otro problema último, justamente en el problema de las cosas objetivas. No debe afirmar tan sólo que las cosas, como objetos de experiencia, son productos de las funciones cognoscentes, sino que debe mostrar cómo, a pesar de ello, adquieren para nosotros su objetividad. El sistema idealista de Kant tenía dos puntos terminales: en el terreno práctico, todo va a parar a la independencia del yo en sus intenciones morales —independencia que también es importante para el concepto de la razón teorética—, y en lo teorético, en cambio, a la variedad dada de la experiencia—como límite inferior, por decirlo así, del mundo de la razón—, a la materia de la sensibilidad, que preexiste a toda espontaneidad de la voluntad y del conocimiento. Un idealismo desarrollado deberá enlazar íntimamente esos "dos extremos de todo el mundo racional". Su fin deberá ser concebir los "datos de la variedad de la experiencia" como "producidos" desde dentro "por una facultad creadora" de índole ideal subjetiva; y, sin embargo, producidos justamente como datos, como objetos en apariencia independientes. Esto quiere decir que no debe ser mero idealismo y que debe ser idealismo realista. Que las cosas materiales no pueden influir desde fuera en el interior de las inteligencias, viéronlo ya los idealistas, sobre todo, Leibnitz. Pero nadie ha mostrado correctamente por qué acontece que las representaciones, interpretadas exactamente como interiores limitaciones de las actividades del yo, no son sentidas como tales por la conciencia natural viviente de todo hombre, sino que son vividas como refiriéndose a algo "exterior", a obje-

tos, y que esa variedad de la experiencia ha de tener siempre el carácter de algo dado. ¿Cómo es que cada yo mónada, cada hombre, considerado como ser racional consciente y activo, siente su propia vida, no sólo en sí y en sus estados interiores—como lo propiamente inmediato de su existencia, según Leibnitz ya mostró—, sino que más bien en todo pensar y obrar no puede hacer otra cosa que referirse a un mundo circundante, que es independiente y susceptible de separarse de él y de su interior? El idealista debe, desde su punto de vista, reconstruir el mundo de los objetos "dados", la "intuición" del mundo, que no debe disiparse ante su mirada. El "sentimiento de la necesidad" misma, con que las representaciones de la experiencia se ofrecen a nosotros como representacions de objetos, debe ser explicado por el idealismo. Así como Kant concibió en su idealismo trascendental las formas del mundo fenoménico como necesarias *a priori* para la conciencia, que aprehende dicho mundo, así la existencia en general, es decir, el ser para nosotros del mundo fenoménico, debe demostrarse como un mundo de los objetos y de los datos materiales, siempre independientes de nosotros, en su inevitable necesidad para la conciencia viviente (1).

Y éste es el peculiar pensamiento del sistema, con el cual quiere asumir Fichte en la concepción filosófica todas las pretensiones del realismo vital; el momento objetivo y significativo del ser se inserta en toda representación por las conexiones prácticas. Si fuésemos seres de mera representación, si fuésemos simples "inteligencias", en el estrecho sentido de la palabra—como tales, podrían aparecer los mónadas de Leibnitz—, no

(1) I, 101, 119, 147, 156, 173, 184, 280, 298, 456, 461, 474, 500, 513; II, 442; III, 3, 24, 27; IV, 3, 17; V. g., 8-30, 59, 355.

tendríamos realmente nada más que nosotros mismos y nuestras representaciones, no tendríamos, por decirlo así, más que una variedad de "imágenes", desfilando ante nosotros, y aún nos consideraríamos a nosotros mismos como un flujo de imágenes internas. Al final de la segunda parte del *Destino del hombre* está esto expuesto con singular belleza. Toda conciencia de la realidad procede de impulso, de tendencia y de interés práctico y, en último término, del interés, que para Fichte constituye el propio fondo y sentido de todas las tendencias e impulsos: el interés moral. El destino práctico moral de nuestra esencia y de todas nuestras representaciones, de todos los fenómenos que existen para nosotros, es el que nos permite concebir la objetividad, los datos objetivos, en su originaria fuerza propia. Los objetos no son para Fichte nada más que obstáculos necesarios y llenos de sentido, resistencias y materia para la evolución moral. Si para la actitud vital de un San Agustín el mundo exterior ha sido creado y existe tan sólo como teatro para que en él se patenticen y desarrollen los sujetos anímicos, así Fichte lleva a su último extremo la consecuencia del idealismo ético, afirmando que el mundo existe sólo para los sujetos morales, es decir, como un mundo de representaciones en éstos. Mas no por ello es un mundo de apariencias, nacido del azar y capricho de soñadoras actividades representativas, sino que está objetivamente afianzado por esa su significación moral, por la función concreta de sus elementos objetivos y de sus resistencias en la evolución de las tareas morales. El mundo de nuestra intuición no tiene la realidad de un ser en sí; pero, como "material para el cumplimiento de nuestro deber", arraiga en una base que es independiente de toda mera producción de representaciones. Las representaciones de las inteligencias, de las móna-

das-yos, por decirlo así, no son sus fantasías ensoñadas, sino que tienen su "significación" profundamente necesaria—bien que no como reproducciones de cosas en sí (que éstas no interesan, según Fichte), sino como puntos de partida para las actividades morales espirituales—. Así es clàro que el idealismo, al desarrollarse como idealismo realista, debe partir principalmente de aquella segunda cuestión: ¿cómo lo subjetivo se convierte en lo objetivo? El idealismo de Fichte, al adoptar esta actitud, rebasa las discusiones de su época. La cuestión acerca de la realidad del mundo exterior, cuestión que desde Descartes no cesa de agitarse, no puede, según Fichte, resolverse satisfactoriamente si nos mantenemos en la pura región de la representación teorética. La mónada, pensada como mero ser de representaciones, podría, sin duda, representar un mundo real exterior—si quisiéramos contentarnos con el pensamiento de la armonía preestablècida—; pero no viviría ese mundo como tal mundo exterior; no lo viviría como algo externo y objetivo a ella. El realismo empírico y el idealismo trascendental, pensados correlativamente por Kant sólo desde el punto de vista práctico, revelan su vinculación íntima. Como resistencia y materia para la actuación vive la conciencia moral primariamente su mundo circundante, y así, el filósofo idealista trascendental—que, partiendo de las regularidades espirituales, quiere concebir lo esencial en todos los datos de la experiencia—debe deducir la objetividad, como tal, del sentido activo que tiene la vida espiritual. No necesita hacer alto ante ningún elemento "dado", ante ningún elemento inexplicable e ininterpretado, eternamente ajeno al principio de la independencia de la razón. Esto mismo, a saber: que algo dado tiene que contraponerse como dado y situarse ante las inteligencias, al menos para su conciencia natu-

ral, también esto sabe interpretarlo. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que esta deducción trascendental de lo dado como tal, pueda o aun deba explicar el aquí y el allá, el ahora y el después, estas tales y cuales experiencias particulares, en las inteligencias particulares. Lo que hay que descubrir es la conexión de esencia entre la "objetividad" natural y las leyes de la determinación moral interna; no, empero, hay que explicar la efectiva vivencia de tales o cuales hombres singulares, por su particular determinación, que, por su parte, igualmente es derivable de algún otro punto, pues esta determinación es siempre algo dado tan sólo a la vida personalísima de la conciencia moral. El problema de la "construcción de la conciencia común", problema planteado al idealismo trascendental, se refiere sólo al sentido de esencia que tiene la experiencia integral y particularmente la experiencia del objeto; pero no se refiere a lo singular de la vida y de la realidad. La "especulación", bien que haya de concebir unitariamente los hechos fundamentales de la conciencia, no debe pretender disminuir los derechos de la "vida", que no tolera la menor ingerencia en los dictados personalísimos de la conciencia moral individual. Así como en la lucha de Kant contra las pruebas racionalistas de Dios, el más íntimo motivo era que la libertad y la pureza de la vida moral no deben ser menoscabadas por cálculos sofísticos del entendimiento; así como análogamente, para Fichte, la ventaja del idealismo "inmanente" frente al dogmatismo, que con la razón construye un ser trascendente, debe consistir en que sólo la vida real misma sea interpretada, en que sólo lo dado a toda conciencia humana en vivencia y sentimiento inmediatamente sea interpretado por un fundamento de unidad abstracto, pero sin inferir un nuevo mundo o, por ejemplo, un

nuevo Dios; así también, lo que aquí impulsa a Fichte a poner estos límites a toda especulación, frente a lo individual efectivo de la vida y de la experiencia particular, es un profundo respeto a la fuerza y seguridad inmediatas de las decisiones más íntimas en todo hombre viviente, que aspira y que siente. Fichte, fortalecido en esto, no sólo por Kant, sino también por Jacobi, ha rechazado con todo rigor aquel concepto que de la misión de la especulación tenía el siglo XVIII, en el cual la construcción mental pretendía ser sustitutivo de las fuentes vivas, y la teología, armada con pruebas filosóficas, aspiraba a remplazar la fe.

El sentido práctico moral es, pues, lo que decide en último término para el idealismo, tal como lo comprende Fichte. La oposición más profunda no es la que separa el espíritu y la materia, el sujeto y el objeto, el alma y el cuerpo, sino la libre actividad propia y responsabilidad propia del espíritu moral, por una parte, y la causalidad que mantiene a todo el ser en los vínculos de la necesidad, por otra parte. Es la oposición que domina el pensamiento de Fichte ya desde la época de los *Aforismos*. El dogmático acaba considerando al hombre como "siervo de la naturaleza". En idealista debe convertirse todo aquel que no encuentre satisfacción en esto, todo el que exija para el hombre libertad, y no sólo libertad con respecto a la naturaleza, sino libertad para actuar sobre la naturaleza. El idealismo intenta concebir al hombre como "señor de la naturaleza". Libertad, actividad propia, influencia sobre lo objetivo, esto es para el idealismo lo primero y más importante. Fichte dice una vez que toda su filosofía no es sino un único y continuo análisis de la libertad. Lo "ideal", de que parte, no ha de ser tanto algo subjetivo anterior a lo objetivo, como algo activo y viviente anterior a toda rígida necesidad del ser. Para Fichte, la "vida" está antes que la "muerte". Según el dogmático, en cambio, el ser muerto debe producir la vida espiritual.

Fichte ha celebrado siempre el idealismo de la libertad, como "sistema del corazón", frente a la mera "visión del entendimiento". Pero esto no significa para él que dos opiniones, dos visiones, dos fuerzas esenciales del hombre se hallen en desesperada contienda, sino que expresamente acentúa que el dogmatismo fatalista es, en su especie, tan consecuente, que ninguna objeción teorética de los idealistas—ni siquiera la de que el fatalismo dogmático falla en la "explicación de la representación", ni aun la objeción del imposible pensamiento de la cosa en sí—podrían obligar al adversario a renunciar a su punto de vista. Ambos sistemas, considerados puramente desde el entendimiento, permanecen irrefutables, uno frente a otro. La solución definitiva está únicamente en el "corazón", es decir, en la íntima posición vital que adopta el filósofo ante el problema de la libertad. Y esta actitud misma no es cosa de argumentación y demostraciones, sino de conducta personal. Quien se viva a sí mismo como libre, es decir, no sólo quien tenga experiencia de actos libres de la voluntad—pues semejante sensación de libertad con respecto a condiciones determinantes podría ser una ilusión, como Kant ha demostrado—, sino quien se siente requerido por una ley superior a dirigirse, por propia actividad, hacia el bien, o quien reconozca ese requerimiento como lo absolutamente real en la propia existencia, ha de tomar, como filósofo, el camino del idealismo; no podrá comenzar por el ser en sí, pues no querrá ser "siervo de la naturaleza". Sólo quien como hombre pueda renunciar a la fe en la libertad y a lo moral en la vida; sólo quien pueda sentirse como una simple cosa vinculada a

otras cosas, sólo ése podrá hallar su satisfacción, como filósofo, en el dogmatismo. Fichte está tan profundamente convencido de la determinación práctica—es decir, para él siempre de la determinación referida a la moralidad—de toda representación teorética, que, no sólo la intuición natural que del universo tiene la conciencia, sino también la concepción filosófica, la visión filosófica del universo la concibe como emanación de una actitud práctica ante la vida. El entendimiento y el corazón, la especulación y la vida del sentimiento, que antes hallábanse profundamente separados, están ahora para Fichte tan íntimamente enlazados, que las determinaciones del uno parecen condicionadas por la decisión originaria del otro. Un antiquísimo motivo de los pensamientos cristianos brota aquí, por vez primera y única, no sólo en la filosofía, sino en el concepto mismo del sistema filosófico; y es aquella convicción de que no el recto conocimiento ha de conducir a la recta voluntad y vida, como Sócrates enseñaba, sino de que, por el contrario, el conocimiento de las últimas cosas sólo puede brotar sobre el terreno de una actitud recta de la voluntad y de la vida (1). Algo muy paradójico verifícase aquí en Fichte; el filósofo, aunque subraya con tanta o mayor severidad que cualquier anterior pensador el carácter de ciencia y de evidencia que ha de tener la verdadera especulación, reconoce, sin embargo, y confiesa propiamente, que el conjunto de verdad por él descubierto depende de una condición extrateorética, o sea, de la actitud del ánimo y de la elección cordial verificada por el propio filósofo. Famosa es la sentencia de

(1) Véase mi obra sobre *Los seis temas de la metafísica occidental;* compárese con la sentencia de Fichte: «no hay para mí ninguna ceguera sin culpa». (II, 255 de la *Vida y correspondencia literaria,* publicado por su hijo).

Fichte: "La filosofía que se elige, depende de la clase de hombre que se es" (I, 434). Pero no se puede malentender la opinión de Fichte más radicalmente que interpretando estas palabras en un sentido al presente muy difundido y que convierte en relativa la pretensión de los sistemas a la verdad absoluta, sentido que pone en íntima conexión la visión filosófica del mundo con la particularidad personal del filósofo. Para Fichte trátase tan sólo de dos sistemas y la decisión recae entre ellos dos; el uno es para Fichte absolutamente falso; el otro, absolutamente verdadero. El idealismo, como filosofía del corazón, no está al mismo nivel que aquella otra "visión racional del universo"; sino que puesto que no es sólo filosofía del entendimiento, sino filosofía que da la palabra a lo más íntimo del corazón, elévase sobre el dogmatismo y su ser absoluto, encumbrándose a aquel principio superior de libertad, que sólo es aprehensible en su aplicación a la moralidad y en su sentido absoluto. A este principio se refiere toda la labor del entendimiento. El llegar al verdadero sistema filosófico supone, pues, conocer la verdadera vida o, mejor dicho, estar en la verdadera vida. Los sistemas no son relativos a particularidades humanas, sino que la fuerza de aprehender la verdad está condicionada por nuestra más profunda fuerza de querer el bien. Hay que "resolverse" —y por tanto, poderse resolver—en pro del idealismo, es decir, considerar la actividad moral como lo último, lo supremo, lo que de ningún modo puede eliminarse en nosotros; es decir, hay que considerarla como verdad y como nuestra única verdad, según la cual toda otra verdad debe juzgarse y orientarse. La convicción con que el idealista no diré termina, sino que comienza, fluye de un interés práctico—todo interés de la razón es, pues, en último término práctico—, de una dedicación

de la voluntad y del ánimo, de un acto de fe. "La conciencia de la libertad personal sólo puede encontrarse en uno mismo, y sólo puede creerse en la realidad de esa conciencia." Aquel "interés supremo", el interés de todo hombre por sí mismo, es decir, por su libertad y determinación moral, debe impulsar al que filosofa a seguir las vías del idealismo de la libertad. "Nuestra filosofía parte de una fe y lo sabe." "La filosofía no es una conexión de conocimientos, sino un cierto modo de pensar, que debemos producir en nosotros." También el dogmatismo—aunque sin confesárselo a sí mismo—descansa en una fe—¿acaso en una falta de fe?—, en la convicción vital de que el encadenamiento de las cosas tiene prepotencia sobre toda existencia y voluntad del hombre particular. No pudiéndose resolver por la libertad moral, se atiene entonces al realismo, que simplemente echa el ancla en los datos de la conciencia natural, verificando en ellos su abstracción, sin elevarse con ellos a las mayores alturas de la abstracción, que consiste en abstraer del ser en sí. A esas alturas llega, empero, la fe en la libertad. Para ésta no puede haber nada absoluto, que haga *pendant* a la libertad. Para esa fe no hay ya opción entre el "ser en sí" y el principio de la pura actividad propia; si esa fe no conoce esta última como hecho dado y como algo dado en sí, concíbela, sin embargo, siempre como exigencia en toda vivencia moral. De la necesaria idea de la libertad, que todo ser moral vive, resulta la necesidad—que no es una necesidad del entendimiento—de concebir lo ideal como el principio originario. "Así, el idealismo trascendental se revela como el único modo de pensar, que en la filosofía es conforme con el deber; se revela como aquel modo de pensar en el cual la especulación y la ley moral se abrazan estrechamente." "El idealismo es el modo de

pensar que se produce con la libertad y que ha de tener todo hombre recto y consecuente." "La independencia del carácter es condición necesaria para la inteligencia de la *Doctrina de la ciencia*." No pudiéndose constreñir a nadie a la moralidad y a la fe en la libertad, no puede tampoco "demostrarse" la verdad del idealismo a nadie. Al dogmático no se le puede reducir por controversia; hay que "cultivarle". "Toda mi convicción no es más que fe, y ésta procede del sentimiento, no del entendimiento." "Quien tiene mis sentimientos y mi voluntad honradamente buena, recibirá también mi convicción; pero sin aquéllos es imposible que ésta se produzca" (1).

En pro del idealismo está, pues, decidido el pensamiento de Fichte desde el principio. Sólo como idealismo crítico inmanente puede la filosofía llenar al fin la pretensión no sólo de ser, como su nombre indica, aspiración a la sabiduría, sino un saber, una ciencia rigorosa, comparable con la geometría en evidencia y rigor de conexión. La exigencia de Fichte y su convicción de ser ella realizable, no es tanto una prosecución del racionalismo—Kant había quebrantado esta tradición al señalar la diferencia entre el conocimiento filosófico y el matemático—, no es tanto el cumplimiento del programa, que trazara su anterior afán de consecuencia en las deducciones, sino que es más bien expresión de la actitud idealista. El realista no puede estar nunca seguro de la estructura del universo, que es para él trascendente. Así como se puede demostrar que una investigación empírica de la naturaleza, que sea completa, es imposible, así también podría demostrarse la imposibi-

(1) I, 298, 433, 466, 506; II, 190, 253, 405; IV, 25, 54; V, 182; Y. g., 12; *Vida y epistolario literario*, edición del hijo de Fichte; II, 255, 280, 291.

lidad de un sistema cerrado del ser, que esté absolutamente seguro de su verdad. En todos los conocimientos científicos—Kant lo ha demostrado—la validez universal del saber procede de los fundamentos formales del conocimiento mismo, es decir, de la subjetividad como tal. Ahora bien; si el idealismo consecuente parte de la subjetividad en todas sus deducciones y se mueve, por tanto únicamente en la conexión de sentido que se halla en la subjetividad, es claro que su saber, por ser puramente apriorístico, puede lograr la evidencia suprema y la integridad sistemática. El espíritu se es a sí mismo transparente y penetrable en su función esencial; de esta suposición fundamental parte la especulación de Fichte, con una convicción absoluta, lo mismo que el pensamiento kantiano del sistema racional que hay que levantar y pronto terminar. Para él es desde el principio "más que verosímil que... nuestro espíritu... deba regirse en general, según regla, y que el sistema de esta regla, ya que ha de haberlo, pueda exponerse de una manera que sea válida para todos los tiempos" (1). Por cuanto la filosofía conoce la totalidad del ser racional subjetivo, como el objeto desde el cual puede explicar unitariamente el conjunto de la experiencia, hácese, según Fichte, madura para aquella estricta cientificidad e integridad sistemática, que en vano reclamaban para sí los sistemas del racionalismo dogmático.

"Doctrina de la ciencia" debe llamarse la nueva filosofía. Ciencia debe ser y ciencia superior y anterior a todas las ciencias, porque envuelve el conjunto de las experiencias. Y en cuanto que resuelve su problema por el camino trascendental—tomando por tema, no el con-

(1) Véase *Vida y correspondencia literaria*, editada por el hijo de Fichte; II, 419; véase, también la *Crítica de la razón pura*, de Kant.

junto del "ser", sino el sistema de las reglas del espíritu, el sistema del "saber", y dando a esta palabra el sentido general de "conciencia" y de "inteligencia" o, como ya antes, de "experiencia", no solamente de conocimiento teorético—, no es ciencia de objeto, como las ciencias particulares o una ontología general; no es "doctrina de la esencia", como Fichte, en su época de transición, decía aún, con expresión equívoca, sino doctrina del saber. Como ciencia del saber, como teoría—no meramente crítica—de la razón y de su conexión regular para todos los hechos esenciales y necesarios de la conciencia, proporciona también el origen y los principios fundamentales para todos aquellos modos objetivos del saber y esferas del saber, que tiene la experiencia particular y en donde se construyen las ciencias particulares. Estas son, pues, dependientes de la "doctrina de la ciencia, que las contempla todas, y no sólo por su lado formal—como Kant quería limitarse a concebir la doctrina de la ciencia, a modo de lógica y metodología general del saber—, sino en sus fundamentos y principios de contenido" (1).

La filosofía, entendida como "modo de pensar", supone, en el que filosofa, una actitud práctica. Así, la *Doctrina de la ciencia* toma su punto de partida no en

(1) Para la concepción de Kant, véase *Vida y correspondencia literaria*, publicada por el hijo de Fichte, II, 161. El *Concepto de la Doctrina de la ciencia* es el objeto de la primera publicación de Fichte después de concebido el sistema. En esta obra hállase en el primer plano la relación de la doctrina de la ciencia con la ciencia; esta relación es en el fondo algo secundario para el interés de Fichte y pertenece a los momentos que, en las exposiciones ulteriores, quedan eliminados y que complicaban innecesariamente las exposiciones anteriores. Mucho más importante que este sentido de la doctrina de la ciencia es el motivo de la doctrina del saber (= filosofía trascendental). También la referencia al mode-

un axioma general comunicable—y mucho menos en un hecho demostrable a todos—, sino en un "postulado". También el primer "principio", en la exposición de 1794, no puede ser, según posterior explicación de Fichte, otra cosa que una expresión en forma de proposición de algo que sólo se puede aprehender partiendo del postulado. Kant ha demostrado que la libertad no puede nunca patentizarse como hecho de conciencia, sino sólo tiene certidumbre para nosotros como postulado, cuando reconocemos el deber moral. De aquí hay que partir. No sólo "Dios y la inmortalidad — como en Kant—, sino toda nuestra conciencia pende del deber". El fundamento de unidad, de que parte el idealismo de la libertad, no puede "demostrarse" a nadie, como a nadie se le puede transferir carácter moral y convicción de la libertad, si él mismo no quiere moralmente. Todo el que filosofa debe hallar ese fundamento en sí mismo, en la ejecución de la propia libertad. Así, al comienzo de la doctrina de la ciencia, no existe ninguna necesidad objetivamente demostrable y coercitiva, sino sólo un "acto voluntario". De éste parten las pruebas contundentes. Al que filosofa se le dirige el "requerimiento" de que vuelva sobre sí mismo. Mas esto no significa meramente que deba referirse a algo ya dado en la experiencia interna; pues ¡cómo llegar así al principio originario de la actividad propia! Tampoco puede significar que llegue a ser consciente de una actividad libre, como la conciencia común ordinaria cree comprobarla muchas veces. Pues todas las acciones reales, aun cuando sean verdaderas autodeterminaciones, están siempre referidas a objetos, y aquí lo que se pide es un principio que esté situado antes de toda vinculación a objetos y de todo dualismo de sujeto y objeto. El sentido de la exigencia se demuestra ante todo cuando se considera lo que ha de atenderse y cumplirse. "Piénsate a ti mismo y atiende a como lo haces." Al que filosofa se le "exige" una "acción" interna particular; no un pensar objetivo, ni un querer objetivo, como la vida parece, por lo general, conocerlo, sino la ejecución del pensamiento desnudo del yo. El que filosofa debe, por decirlo así, sorprender al yo en el acto; debe encontrar algo que él mismo produce al mismo tiempo, apartándose voluntariamente de los objetos y de los datos, incluso de la experiencia interna. Para contestar a la pregunta de cómo sea "la conducta de la autointuición", hace falta, en libre voluntad, haberse desprendido de todo lo meramente efectivo y objetivo en torno a nosotros y dentro de nosotros, para dejar que hable el momento puro del yo. Esto, empero, sólo es posible cuando se es un yo, un "carácter independiente", cuando no se siente uno a sí mismo como una cosa entre otras cosas, adherida a las demás cosas, sino que se atiene uno a sí mismo, partiendo de aquel "interés supremo" y como sujeto de actividad propia y propia responsabilidad. Al núcleo de la libertad en lo subjetivo de la conciencia se dirige la exigencia, no al contenido del *cogito ergo sum*. No ha de comprobarse el ser del propio ego, sino que el saberse a sí mismo debe ejecutarse y, al mismo tiempo, aprehenderse como ejecución activa.

lo de la matemática, referencia tan fuertemente acentuada en esta primera época, es de escasa importancia; las ciencias matemáticas han sido siempre para Fichte algo ajeno y remoto—aun cuando en sus años de estudiante hubo de trabajar en ellas por obligación exterior—. Fichte ve en las matemáticas sólo una esfera de ejemplos comprensibles y familiares a su época, ejemplos que patentizan la regularidad y la evidencia apriorísrica. A Fichte no le interesa el sentido objetivo y, justamente, por ello, metódico, que las matemáticas tienen para Descartes o Spinoza y, más tarde, nuevamente también para Kant.

Todo pensar es acto, ejecución. El que convierte los ojos del espíritu en un espejo pasivo, desconoce esta verdad. Pero este *hacer* a que aquí nos referimos es un hacer muy particular. El objeto de la acción espiritual —pensar o querer—suele ser generalmente un objeto, una cosa que está fuera del actuante o en el actuante. El término se desprende, por decirlo así, del acto y se sitúa sustantivamente frente al acto. Aquí, en cambio, se hace abstracción de todo objeto, de toda cosa; la acción se refiere al actor mismo en su acción. El hacer y lo hecho son—con abstracción de todo lo efectivo, de todo lo dado, incluso en la experiencia interna—una y la misma cosa en la mera ejecución de la conciencia de sí. El punto de partida y el punto de llegada son idénticos; la actividad y su producto no se separan; el producto permanece en la ejecución. Así, el yo de la mera conciencia de sí mismo se revela como "actividad que revierte sobre sí misma", o "actuación" frente a todos los demás hechos de la conciencia. El hacer se retrotrae a la acción de donde partió, que es él mismo. El acto subjetivo mismo es aquí el "objeto"; la acción misma es el "producto". El acto se retrotrae a sí mismo; no es, pues, aquí un "objeto" propiamente dicho, no es algo que se coloque frente a la actividad del espíritu, sino que es sólo actividad de sí mismo, pura ejecución de acto, "puro hacer", "pura agilidad". Si uno se sumerge, no en el conocimiento de las cosas, ni en la voluntad de algo, sino puramente en la conciencia de sí mismo, con abstracción de toda cosa y de todo algo—aunque de hecho no pueda separarse jamás de cosas y algos—, revélase lo espiritual como "vida originaria", como vida en absoluto. Y si el idealismo arranca de aquí, habrá de ser—contra toda creencia en la prepotencia del ser (siempre hecho y muerto) y de su orden vincu-

lativo, siempre terminado—una verdadera filosofía de la vida como actividad propia, actividad del espíritu por sí y sobre sí.

Con este giro ha aprehendido Fichte en toda pureza, y por vez primera, un momento profundo y difícil de toda filosofía del espíritu. Desde los últimos tiempos de la antigüedad y nuevamente desde comienzos de la Edad Moderna, la investigación de los sistemas ha intentado una y otra vez formar el concepto de lo subjetivo espiritual, tal como se muestra en la persona—divina o humana—. Y una y otra vez ha admitido para ese subjetivo espiritual el carácter de cosa sustancial. Incluso, y aun justamente en Descartes, que parte con gran claridad y rigor de la conciencia personal, surge inmediatamente la *res cogitans*, el alma como "sustancia". La *cogitatio* es para él un hecho, un dato de ser en la experiencia interna. El sujeto anímico concíbelo Descartes como objeto. El yo es una *cosa* que se manifiesta en los actos del pensamiento. En cambio, Leibnitz, partiendo de "lo que se llama en nosotros el yo", quiso definir la sustancia misma como "acción"; es decir, no sólo como un ser provisto de la capacidad de hacer, sino como espontaneidad esencialmente primordial. Pero la mónada siguió siendo algo que actúa; y partiendo del pensamiento de la armonía preestablecida, fué, por decirlo así, una sustancia eternamente fija, aunque desenvolviéndose a sí misma en el devenir del tiempo. Sólo Fichte llega en este punto al extremo. Para él todo lo espiritual es originariamente pura vida, ejecución viviente, actividad, que no se retrotrae a ninguna sustancialidad, a ninguna cosa activa como su base y fundamento, sino que es ella misma un absoluto. No ha de entenderse, pues, que de una cosa hecha y muerta fluyan meras manifestaciones vitales, sino que la vida es ori-

ginaria. Existe, en cuanto que se ejecuta. La conciencia de sí mismo puede enseñarse a cualquiera. Tan pronto como se intenta colocar ante sí, como objeto, lo puramente hallado en la ejecución del acto interior, condénsase en el mero hecho de un yo existente y, por decirlo así, objetivo, como "alma" sustancial. Así, pues, sobre lo propio y esencial del espíritu "no puede ninguna autoobservación, de hecho, darnos el menor conocimiento; pues en esta situación no somos nunca dados a nosotros mismos, sino que sólo podemos hacernos". Y ésta es precisamente la exigencia que se plantea al filósofo: la de no saltar de la ejecución—en la cual únicamente se puede aprehender lo personal espiritual en su sentido y vida originarios—al pensamiento del objeto. Todavía la "razón", que en Kant es entendida esencialmente como espontaneidad, es por Kant en seguida interpretada de nuevo como "facultad" estática, como potencia que, por decirlo así, existe ya y desenvuelve su ser en el obrar. Sin duda no es fácil pensar el pensamiento de una acción en absoluto, de un hacer sin previo sujeto o cosa actuante; no es fácil, porque nuestro pensamiento natural siempre parte de objetos y no se acomoda a intuir la pura subjetividad. Pero es necesario; ello debe enseñarlo la conciencia postulada y la intuición interna.

El motivo práctico anima la nueva concepción de la conciencia de sí, que Fichte representa: la exigencia de la actividad propia. "Actividad vuelta sobre sí mismo", y, por tanto, actividad en absoluto es todo verdadero acto de libertad; toda resolución interna encaminada, voluntad pura, toda autolegislación. Pero no atendemos a esto y no podemos plantear lo puro y por sí, porque también la pura voluntad moral, como toda voluntad, desemboca en objetos, en cosas queridas. Por eso

no arranca Fichte del principio que reside en el querer, sino de la pura conciencia. Pero todo está visto a partir de la voluntad—justamente como la ha descrito Kant, como un formarse a sí mismo para lo suprasensible legal de la propia "forma"—. Lo que caracteriza el elemento primario de la moralidad no es el acto y el éxito, sino el ponerse libremente a sí mismo y sumergirse en la buena dirección del ánimo. Cuando Fichte, pues, describe la conciencia de sí como un ponerse a sí mismo el yo, hay aquí el pensamiento de que esto no es una síntesis objetiva—enlace de lo ya dado mediante el sujeto—, sino una tesis originaria de lo subjetivo mismo; pero al mismo tiempo también la referencia al acto primario espiritual que forma la voluntad. El núcleo de la conciencia es para él, al mismo tiempo, el núcleo de la libertad. Con todo rigor y con claridad nunca alcanzada antes, ha acentuado muchas veces Fichte que la libertad moral no significa nada menos que un "hacerse a sí mismo" el hombre. Los actos morales no fluyen del carácter ya existente, ni son como manifestaciones de ese ser determinado y dado de una vez para siempre — como Schopenhauer más tarde dice, triunfante, contra la libertad de la voluntad: *operari sequitur esse*, mediante la hipótesis de un acto de elección anterior al tiempo, en el cual el hombre se convierte a sí mismo en su propio carácter—, sino que con los actos mismos se forma el carácter en su advenimiento. Aquí el ser no está antes de la modificación, antes del devenir, como podría parecer evidente a la conciencia que piensa objetos, sino que el devenir está antes que el ser, el hacer está antes de lo actuante. Como en toda representación de objetos, sucede también en toda voluntad y acción real de la vida espiritual, que se halla ésta vinculada al ser objetivo sustancial, al ser dado; pero en el

núcleo moral de la libre decisión de sí mismo, es puro hacer, es un formarse a sí mismo como la simple conciencia. Todo acto de la libertad de la voluntad es en su núcleo—dado siempre a la conciencia moral como exigencia y nunca como experiencia efectiva—actuación, creación, posición de sí mismo, pura actividad en el sentido de la conciencia de sí, acción sobre sí mismo, sobre el operante. Si se piensa hasta su última consecuencia el pensamiento de una "voluntad pura", con abstracción de todos los objetos en que actúa la voluntad real—con lo cual se desemboca en la voluntad divina—, piénsase justamente "una voluntad que actúa pura y simplemente como voluntad, por sí misma, sin instrumento o materia sensible de su acción, voluntad que absolutamente y por sí misma es a un tiempo acto y producto" (II, 297). La profunda paradoja, lo inaprehensible para las costumbres mentales del simple conocimiento del mundo, lo que caracteriza la libertad de la voluntad, sitúalo Fichte en el centro originario de su idealismo: un devenir absoluto, un obrar creador, que es "comienzo absoluto", la "posición" de algo que antes no existía ni siquiera en otra forma; verdadera creación de la nada. "Tan pronto como el yo está puesto, queda puesto el carácter originario del hacerse a sí mismo, del pensar puro y con él del querer puro". "El yo es lo activo sobre sí mismo; el yo por su actividad es voluntad enderezada a sí misma." "Yo soy yo" es ya la fórmula consagrada para la intuición originaria del yo, que "se pone" a sí mismo. Ser yo es en su originalidad, no una determinación, sino una "autodeterminación". El "ser" del yo y de todo lo espiritual consiste en obrar y aun, mejor dicho, en obrar sobre sí mismo. El "mundo" espiritual, al menos, no es un ser rígido, firmemente sujeto, sino una agilidad pura y creadora.

Que en este punto se llega a tomar contacto no sólo con un principio originario de toda vida espiritual personal, sino con el absoluto mismo, pudo ser una convicción a la que Fichte llegara en su indagación—decidida ya en pro del idealismo absoluto—a partir de la exigencia de libertad, y que llegara a ella por el concepto de *causa sui*, tan importante en el sistema opuesto del spinozismo. Este concepto de *causa sui* tenía ya—aunque en Spinoza no es visible—un origen procedente de motivos idealistas. El hecho de arrancar Kant, en la cuestión de la libertad, del problema cosmológico acerca del primer comienzo, sin causa, del mundo, podía señalar el camino en esa dirección. Lo que, en efecto, ese concepto peculiar exige como principio, al brotar del nexo causal universal, esto es, un elemento sustancial, que se pone a sí mismo, que debe su existencia a su propia fuerza, esto justamente hállalo Fichte como momento originario en toda conciencia de sí mismo, en toda autodeterminación del sujeto. Expresamente acentúa que la verdad descubierta es también irreversible; como un ponerse a sí mismo se nos ofrece el acto de la conciencia y sólo la conciencia de sí mismo da cumplimiento al concepto de un yo que se pone a sí mismo. Y así Fichte encuentra aquí también todos los predicados con que generalmente—y precisamente en Spinoza—se caracteriza lo absoluto del ser. El yo es en tanto y porque se "pone". Otro "ser" y otro origen sería no sólo caprichoso y trascendente, sino aniquilador para la libre autodeterminación. "Es como es, porque es así", porque se ha puesto a sí mismo así. El yo es "para sí"—mientras que todo ser objetivo debe estar referido a una conciencia "para" la cual existe—; es "por sí y para sí" y "es concebido por sí"; no puede ser conocido inmediatamente más que "por sí mismo". Y por cuanto la ac-

tividad se vuelve hacia sí misma, correspóndele además la significación de un *finis sui:* es actividad "por causa de sí misma". Así, la conciencia de sí mismo, cuando se la considera sólo en la pureza de la ejecución, es "yo absoluto", "sujeto absoluto". Se pone a sí misma "absolutamente". También Spinoza hubo de pensar el concepto de un "sujeto puro", partiendo de la conciencia empírica—sólo de esta manera, piensa Fichte, puede haber llegado a su concepto de Dios—; pero lo pone fuera de sí, como ser en sí, y lo separa, por tanto, de la propia conciencia. Mas no puede decir en el fondo cómo llegue a semejante absoluto. El filósofo idealista, en cambio, encuentra en el núcleo de la propia conciencia un momento primordial del absoluto. No es por acaso un "yo en sí", que el idealista se imagina y separa de la propia existencia, como ser absoluto y ser para sí, sino que es algo inmanente en toda conciencia finita empírica, cuando se eleva ésta a la libertad y al pensamiento de sí misma; es algo que puede señalarse en esa conciencia empírica. Así, pues, partiendo de aquí, puede preverse que todo "ser, sobre todo el mundo de las cosas, pero también todos los datos rígidos de un carácter, no pueden significar más que una negación relativa de la actividad, una actividad limitada". Lo objetivo es meramente "no-yo"; el ser es meramente un "no devenir". El orden de los conceptos se invierte; no de las sustancias debe concebirse el hacer y el acontecer—como simples manifestaciones de dichas sustancias—, sino que el ser sustancial debe concebirse siempre "genéticamente", como producto de actividad propia, originaria. El ser no es un concepto originario. En la doctrina de Kant, la "realidad" y la "sustancia" son, como formas categoriales", dependientes de la espontaneidad del entendimiento sintético. En éste hay que buscar el absoluto

primario, no en una "cosa" en sí. Al principio fué el acto; esta sentencia vale no sólo para una primera posición del mundo por el sujeto divino, tras de la cual el mundo seguidamente existiría—como en aquel deísmo de los *Aforismos*—como conexión de cosas, vinculando hombres y voluntades en su determinación de ser, sino que en cada sujeto, en cada conciencia, que se vive a sí misma y al mundo, verifícase ese acto absoluto. Partiendo de la actuación en nosotros, de la "génesis"—como dicen las últimas obras de Fichte en clara alusión a la doctrina de la creación—, debemos intentar explicar nuestra intuición del universo y aun nuestro conocimiento de nosotros mismos, en cuanto que somos caracteres limitados, fijamente dados y, por decirlo así, objetos para nosotros mismos (1).

Que la "actuación" hallada en la conciencia de sí es un absoluto; que aquí reside el fundamento de unidad buscado, el fundamento de toda concepción filosófica, revélase principalmente en el hecho de que el enigma del "lazo" y de la "armonía" de sujeto y objeto desaparece en este punto. El sujeto mismo es aquí el objeto; ambos coinciden absolutamente. Aquel regreso infinito, en que el pensamiento finito se ve complicado inextricablemente, cuando no puede elevarse sobre la tendencia dogmática, queda de golpe eliminado. Aquí ya no hace falta añadir al ser puesto una conciencia para la cual ese ser sea, sino que el ser es aquí originaria y primariamente ser conciencia, ser consciente, ser para sí. La identidad de sujeto y objeto, de pensamiento y ser, de ideal y real, significa la actividad que se refiere a sí misma, la autoactividad o—como Fichte dice

(1) I, 96, 100, 256, 440, 457, 459, 468, 492, 494, 499, 521; II, 193, 297, 448, 463; IV, 22, 24-25, 38, 54; V, 220, 261, 268, 369, 381-82; VIII, 284-85, 372; X, 194; Y. g., 520, 525.

también sin vacilar—la libertad. Aquí termina el principio de razón: lo absolutamente uno e idéntico simple, no puede ya ser explicado; debe ser el fundamento de todo. A partir de este originario "lazo del inseparable ser y pensar", a partir de la absoluta identificación del sujeto y el objeto, debe intentarse comprender la "armonía" de los momentos, que en la conciencia corriente, en el conocimiento y en la acción corrientes, están separados. El "yo uno e indivisible", el "absoluto yo", la "pura subjetividad" en nosotros, es, pues, la "conciencia inmediata", única y propiamente tal, pues es un obrar inmediatamente sobre sí mismo, no sobre otro; no es algo así como lo que se muestra en toda vivencia objetiva de la conciencia, no es una aprehensión mediata de sí mismo mediante aquel otro. Es identidad de sujeto y objeto, pero no un allende puesto "en sí mismo" sobre la dualidad de cosas y sujetos—pues ¿cómo podríamos llegar a semejante absoluto?—, sino que es identidad en la conciencia misma de sí, en la conciencia que ha de verificarse, y en este sentido es sujeto y "yo", "lo subjetivo en toda conciencia". Este último momento es el que distingue el idealismo de la libertad, en Fichte, de toda otra filosofía de la identidad anterior y posterior a él. El sistema propio de Schelling fué siempre por Fichte considerado como "dogmatismo" y rechazado por esta razón. La constante denominación mediante la palabra yo, aplicada a la identidad anterior a todo dualismo de conciencia y objeto, no es inconsecuencia en el sistema de Fichte, no es un residuo de la primera concepción sistemática, sino una indicación esencial que señala el acceso que la conciencia pura ofrece.

El yo absoluto que, por lo tanto, cada cual puede hallar y ejecutar en sí mismo, debe distinguirse de la

conciencia individual del yo, con no menos rigor que, en Kant, se debe distinguir la unidad trascendental y la unidad empírica de la apercepción. La "forma de la conciencia en general" es pensada en ese yo, mas no la particularidad de un sujeto singular dado. Por eso Fichte lo llama a veces la "yoidad". Lo que la destaca decisivamente sobre toda accidentalidad de los yos empíricos dados, es la íntima necesidad de ese concepto. Libertad y necesidad están ahí unidos inseparablemente como sujeto y objeto. Libre soy de ejecutar el acto de ponerme a mí mismo; y libertad, pura actividad, es su contenido; mas si está ejecutada, revélase esta acción como algo necesario; sólo así puede el yo ser pensado. Si se piensa así, entonces el yo-principio tiene que brotar inmediatamente. La "yoidad" es un pensamiento libre, aunque necesario; un pensamiento que sólo en el sujeto individual puede encontrarse por acto de la voluntad y que, a pesar de ello, excede y supera toda particularidad y capricho del individuo. Con íntima necesidad vale para todo el que se resuelva a dirigir a sí mismo la mirada. Así, pues, el yo-principio absoluto está elevado por encima de todos los meros hechos de la conciencia. Sólo desprendiendo violentamente la actuación y separándola de la conexión vital de la conciencia real, sólo por una "abstracción" máxima se llega a él. Pues una conciencia viva, puesto que es efectiva y vive lo efectivo, nunca puede pensar exclusivamente lo subjetivo, nunca puede pensarse a sí misma; está en el pensar y en el querer referida siempre a un contenido objetivo, aunque no sea más que lo objetivo de mi vida interior, lo que experimento en mí de mí mismo y de mi particularidad efectiva. Sólo una "parte separada de la efectividad concreta de la conciencia es aquí concebida. Ninguna conciencia real es mera espontaneidad

absoluta; como vida real, en la experiencia real, es siempre una actividad determinada, limitada y particular. Es más, ese elemento absolutamente "subjetivo en toda conciencia", ese "ser consciente" en la conciencia, no puede llegar a la conciencia por sí mismo; convertiríase entonces en objeto... de la conciencia. Conciencia real, própiamente dicha, no es, pues, esa "conciencia inmediata". A toda conciencia antecede; es lo preconsciente en la conciencia. La conciencia es, como tal, siempre ya dualidad de sujeto y objeto. La unidad, la identidad es fundamento, mas no contenido de la conciencia; es, pues, propiamente, para sí, "impensable"; en su unidad primordial hay siempre que "inferirla". En realidad, así como en la sencilla proposición "yo soy yo" o "yo me pongo a mí mismo", el yo se ofrece por dos veces, como sujeto y como objeto, así también nuestro pensamiento real de la "yoidad" queda siempre preso en la dualidad, aun cuando ejecuta y menta la identidad. Es un pensamiento necesario, y, sin embargo, nosotros no podemos pensarlo. Lo que esa identidad sea en el fondo y en sí misma, permanece para nosotros una absoluta X, el "uno impensable", que para nosotros es tanto el "todo"—por ser fundamento unitario para todo contenido de la experiencia—como la "nada"—, porque no tiene cualidad mencionable. En el interior de la conciencia busca el idealismo el fundamento explicativo y apunta más allá de la conciencia misma; no hacia un allende, sino hacia un aquende la conciencia. Apunta a lo que es puro ojo, pura autoactividad sobre la base de todo representar y querer; apunta, pues, a lo que antecede a toda particularidad de las vivencias, a todas las referencias de lo efectivo y objetivo (1).

(1) I, 261, 264, 334, 371, 425, 428, 445, 448, 460, 524; II,

La capacidad del filósofo para aprehender la necesidad activa de ese elemento, que nunca puede aprehenderse objetivamente, llámala Fichte la "intuición intelectual". Frente a todos los "razonamientos" de la metafísica ilustrada, con su formalismo de puras construcciones conceptuales, exige Fichte el contacto inmediato y vivo de la especulación filosófica con los fundamentos vitales que ha de conocer. Justamente lo último y más primitivo no puede ya ser concebido mediante "razones" y conclusiones y definiciones. El error fundamental metódico del dogmatismo consiste en no elevarse nunca por encima del pensar discursivo; de esta suerte, permanece en círculo y en regreso infinito de la conciencia meramente discursiva. Y, sin embargo, fácil es comprender que las esencialidades fundamentales—por ejemplo, la profunda distinción entre yo y cosa—sólo pueden penetrarse en intuición inmediata. Kant, sin duda, no quería saber nada de otra intuición que no fuese la sensible en el sujeto finito. Pero ello obedece a que su problema teorético es exclusivamente el del conocimiento del objeto, el del conocimiento de la naturaleza—incluyendo el saber empírico psicológico—. Kant no reflexionaba todavía sobre las condiciones de posibilidad y sobre la facultad misma de los conocimientos filosóficos. Justamente esto es, empero, según Fichte—y en ello justamente hay un giro extraordinariamente importante para la filosofía trascendental—, una cuestión, a la que no puede sustraerse la filosofía como ciencia suprema; si todas las demás ciencias pueden para los propios principios y métodos apelar a reflexiones, que rebasan su particular esfera, en cambio, la ciencia del saber mismo

383; III, 1, 23, 58; IV, 1, 4, 5, 8, 42, 45; VIII, 414; Y. g., 37, 53, 75, 107, 434, 538.

ha de resolver, al mismo tiempo que sus propias cuestiones, las cuestiones de su propio saber. Si la teoría de la razón o la doctrina de la ciencia ha de descubrir la esencia del espíritu y de las funciones espirituales fundamentales, no podrán faltar aquellas con las cuales justamente aquí el espíritu se intuye a sí mismo. Kant parece "haber filosofado muy poco acerca de su mismo filosofar"; pues, de otra suerte, hubiera tenido que advertir de dónde tomaba ese saber de que nuestras representaciones, en sus legalidades apriorísticas, son "productos del espíritu activo". ¿Ha de verificarse esto también en la actividad de llenar las funciones conceptuales con datos de la intuición sensible? ¿No hay aquí notoriamente un contacto espiritual con lo espontáneo del espíritu mismo? Incluso partiendo de la vida, y sin referirse al filósofo y a su saber de la ciencia, puede mostrarse la existencia de una capacidad de intuición no sensible en el espíritu humano, a saber: cuando se pregunta, no por las condiciones de posibilidad de la experiencia sensible real, sino por las de la posibilidad del saber moral en todo hombre. Kant decía que la ley moral es familiar no sólo al filósofo, sino al hombre corriente. ¿Qué función del espíritu da a este hombre corriente ese saber no sensible? ¿No hay aquí ya un contacto más íntimo, más inmediato y no obtenido por conclusión discursiva, un contacto con lo suprasensible, con la ley de la razón activa? ¿No demuestra en este punto la vivencia moral misma la presencia de un "órgano para el mundo inteligible" en nosotros? En realidad, la conciencia de que tenemos deberes—que es ella misma algo último, inmediato, algo que a su vez no es explicable, una conciencia de lo categórico incondicionado en nuestra existencia—es justamente, como inmediata, no otra cosa, según Fichte, que una intuición puramente

espiritual, es decir, intelectual. El sentimiento del deber no es una sensación, sino un sentimiento "intelectual"; el sentimiento de la necesidad en la representación del deber es totalmente distinto del de la percepción de cosas. La razón práctica, como tal, y sólo ella, es intuída en la conciencia del deber; no cosas ni condiciones de la sensibilidad. Esa intuición intelectual de la vida moral "es, empero, la única en su especie que, originaria y realmente, sin libertad de la abstracción filosófica, acontece en todo hombre". Sin embargo, desde aquí se puede fácilmente ascender al pensamiento de esa autointuición filosófica del espíritu, que se endereza, no a lo determinado y a lo referente al ser activo de una exigencia inteligible del deber, sino a la forma de las funciones espirituales y de la acción espiritual en general. Pero en ambos casos la intuición intelectual es algo inmediato, que no se impone ciegamente, como la intuición sensible, sino que ha de verificarse con espontánea dedicación. Cada cual debe "producirse esa conciencia en sí mismo por medio de la libertad".

Lo que distingue esta filosófica intuición intelectual lógicamente de toda intuición sensible, es que, en su inmediatez, son dados no hechos reales concretos, sino leyes, necesidades trascendentales de la razón teorética y práctica. Esto es lo que la diferencia, ante todo, como intuición del espíritu mismo, de toda experiencia psicológica por medio del sentido interno. La forma de la conciencia de sí mismo, en general, estaba contenida en aquel pensamiento necesario del yo, como el que se pone a sí mismo; y así, todo saber inmediato de legalidades *a priori*—por ejemplo, también el de las matemáticas—es una intuición intelectual. El pensamiento platónico de la contemplación de las ideas, sufre aquí, por parte de Fichte, una transformación en el sentido

de la doctrina kantiana acerca del *a priori* en la conciencia. Para Platón ciérnese sobre el mundo de las cosas visibles una esfera ideal, cuyo ser verdadero, en sí mismo fundado, es aprehensible objetivamente y accesible a la visión pura del alma. Cuando más tarde, sobre el terreno del pensamiento cristiano, esas ideas se transformaron en pensamientos de Dios, en esencias inmanentes a una subjetividad, sin embargo, lo necesario idealmente siguió siendo, incluso en pensadores como Malebranche o Leibnitz, algo externo y objetivo para la conciencia finita. Y ni el concepto de las "ideas innatas" borra realmente ese elemento objetivo. Sólo la referencia kantiana de todo conocimiento ideal necesario a legalidades primordiales formales de la razón cognoscitiva, inicia el cumplimiento de aquella tendencia hacia la traslación de las ideas a la conciencia misma, como su propio lugar originario. Sobre esto construye Fichte. La antigua concepción de lo ideal no puede parecerle otra cosa que un "dogmatismo" traducido a lo "espiritual". Su idealismo no conoce ningún elemento "ideal" que no proceda de la fuente prístina de la subjetividad. Así es para él la intuición de ideas, la "intuición intelectual", no la penetración del sujeto en una esfera ideal objetiva, sino un volverse el sujeto hacia su propia interioridad, hacia la legalidad actuante en el interior mismo de todo sujeto, hacia la legalidad que constituye el núcleo propiamente dicho de la subjetividad; es una coejecución de la actividad propia de la "yoidad" en general. Toda intuición de esencia es para Fichte—como aquella primera intuición de la actuación—un concebir "genético", en oposición a toda conciencia de ser que hay en la intuición sensible; es la intuición de una "construcción necesaria" de la razón, no la aprehensión de construcciones ideales dadas. La intui-

ción esencial matemática, por ejemplo, la de un triángulo, es, según Fichte, más bien "intuición de mi construcción de un triángulo", enlazada con la conciencia "de no poder construir de otro modo nunca en ningún caso; en la intuición, pues, capto y comprendo toda mi facultad constructiva de una vez y en una mirada, por una conciencia inmediata" (II, 373). Por cuanto el matemático y lo mismo el filósofo, en esa intuición inmediata de su proceder, no comprende éste cómo "su proceder", sino cómo el proceder de un ser racional en general, elévase sobre el reino de los hechos, a la universal validez y necesidad de la ciencia y de la doctrina de la ciencia. Toda certidumbre de validez, toda penetración evidente en necesidades ideales, es, pues, autointuición de la razón activa, es intuición intelectual, en el sentido de aquella coejecución y sumersión del sujeto particular en lo que la "yoidad" produce en él como en otros individuos. Justamente por ello significa el conocimiento *a priori* y principalmente la intuición intelectual de la doctrina de la ciencia, la aprehensión de un contenido real; no, sin duda, conocimientos de hechos de la conciencia empírica; pero sí de acciones necesarias del yo absoluto. No tiene solamente significación formal para el contenido de la experiencia objetiva, sino un contenido propio y nuevo, inaccesible a la conciencia corriente sensible del ser; lo propiamente originario y absoluto se descubre a esa mirada interior insensible y, por decirlo así, colocada en actitud inobjetiva. A todo hombre le es accesible esta intuición, que no constituye privilegio de una clase superior de humanidad; basta con que el hombre se sumerja en la pura actividad dentro de sí mismo o en la libertad. Cualquier "carácter independiente" puede penetrar en la doctrina de la ciencia; sólo se precisa "libertad de la intuición de sí mis-

mo". El arte del filósofo no consiste más que en hacer "habitual" la autodeterminación y en hacer una y otra vez abstracción de todo lo objetivo de la conciencia, pues en ningún sujeto finito se da sola y pura, por sí, la actividad propia, ni siquiera en la voluntad moral que está siempre referida al fin y al objeto. La intuición intelectual no está nunca, en la conciencia real, sin intuición sensible, sin intuición de objeto.

En el fondo, esta conciencia de la intuición intelectual, conciencia que se aprehende a sí misma en la pura ejecución de la subjetividad, no significa para Fichte nada menos que la unión con lo primordial de la "yoidad". En el acto libre de la intuición intelectual "realizamos" lo que para el sujeto finito, en su referencia al objeto, es tan sólo "idea trascendental", la identidad primordial del alma con la totalidad de las leyes necesarias, en ella residentes; esta tarea que sólo al pensar compete, no puede la conciencia (presa en el dualismo de objeto y sujeto) nunca cumplirla completamente. "No se trata de describir la razón, sino de ser la razón." El yo absoluto como sujeto-objeto, es él mismo "intuición intelectual" y muchas veces llámalo así Fichte. La intuición es un contemplarse a sí mismo y "ponerse" a sí mismo—aunque todavía indiferenciado y, por tanto, nunca "comprensible" en su primordialidad—; es, por decirlo así, identidad de una actividad ideal de la visión y de la mirada con una actividad real de la libertad. El acto intuitivo del filósofo, como coejecución en el sumergirse, está, por decirlo así, en la autoactividad originaria de la "yoidad". "La intuición inmediata de la vida espiritual—así lo expresa Fichte más tarde—es la vida espiritual misma, como primera modificación de aquella vida absoluta; y lo es absoluta e inmediatamente en su raíz... O, dicho de otro modo:

no se puede comprender el principio de las ciencias sin llegar a serlo uno mismo." En esto consiste la "amplificación" de la conciencia por el filósofo, que desciende a lo idéntico preconsciente, a la base misma de su propia conciencia, se sumerge en la actividad legal de ese principio en él y discierne en momentos separados lo así vivido inmediatamente y, por tanto, intuído, aunque no como objeto. Todo lo discursivo y lo conceptual, todo pensar y expresar del filósofo, significa tan sólo un medio, y debe señalar para cada cual hacia la autointuición originaria y debe requerir a cada cual para que se sumerja en la actuación del yo y en lo puesto en dicha actuación. Los conceptos, para la filosofía de la "intuición intelectual", son siempre algo secundario, algo que hay que superar. ¿Cómo podría lo absolutamente inconcebible, lo inobjetivo, quedar apresado en conceptos, que son todos, en primer término, conceptos de objeto, conceptos de ser? Cada cual tiene que pensar de modo distinto la doctrina de la ciencia. Esta puede expresarse de infinitas maneras diferentes; toda exposición de ella es metafórica. La terminología fija se convierte aquí en un peligro, y no se debe tomar el medio del concepto por fin mismo.

Así, pues, de entre las facultades espirituales, que generalmente se distinguen, no es el entendimiento el órgano fundamental, propio del filósofo; ni mucho menos, naturalmente, la sensibilidad, sino que es la imaginación. Esto significa, no la imaginación que combina, jugando caprichosamente, los datos sensibles; no la imaginación que se limita a unir lo ya dado, sino la imaginación creadora, productiva, que pone ella misma todo el contenido. Con Fichte se inicia una nueva valoración de la imaginación. En los siglos anteriores, la imaginación no había sido más que una facultad sen-

sible y, en el mejor caso, el puente entre los sentidos y el entendimiento. Incluso allí donde el conocimiento de la esencia era atribuído a una intuición espiritual, diferenciábase ésta radicalmente, como recepción de un dato suprasensible, de aquella facultad caprichosa, plástica y tética. También el concepto kantiano de la "imaginación productiva"—del cual arrancan los pensamientos de Fichte—había de limitarse a permitir el ejercicio de la legalidad espontánea del entendimiento en lo sensible y múltiple. El núcleo de la síntesis está para Kant en el entendimiento. Ahora bien, para Fichte, por encima del entendimiento y allende la legalidad de los conceptos, siempre interiormente fijada, debe la creación de la imaginación proporcionar lo más alto. La "intuición intelectual" ha de ser ella misma "imaginación creadora". En íntima comunidad aparece el filósofo aquí con el artista, con el poeta, cuyas ideas—como la época anterior ya acentuaba y, sobre todo, Kant—son "ideas de la imaginación". ¿No se convierte así la filosofía y la especulación en mero poema e invención de conceptos?

También hay aquí un motivo práctico que determina esencialmente el pensamiento; no un motivo estético romántico. La intuición, como intuición de algo dado; la concepción, como concepción del ser, no podría nunca aprehender la libertad, el principio creador, que no es, ni nunca está listo, sino que siempre, una y otra vez, adviene. Si el yo absoluto mismo es intuición intelectual, entonces justamente ese intuir espiritual debe comprenderse como actividad primordial creadora, que pone todos los contenidos. La actividad moral del hombre individual, aun cuando vinculada a objetos y a la materia de la acción, es en su más profundo núcleo un libre "bosquejo" de fines, un pen-

samiento orientado hacia imágenes paradigmáticas, en lugar de la habitual aprehensión de copias y reproducciones de aquello que es real en el conocimiento. Nuestra conciencia de la obligación moral no es copia de algo dado, sino formación libre de algo propuesto. Esos problemas mismos—como los entiende la intuición intelectual del individuo—no están dados, no están presupuestos como ya hechos, sino que la independencia moral del hombre activo consiste justamente en que, partiendo de la íntima vinculación de la conciencia moral, se forma, se descubre a sí mismo; en que es creador en el pensamiento moral de los fines mismos y no sólo obediente a la voluntad. Tal es la idea núcleo en la concepción que tiene Fichte de la vida moral espiritual; partiendo de ella, la intuición espiritual no puede ser la aprehensión de algo dado en sí como ser—como en Platón o en Descartes y, en cierto sentido, aun en Kant—, sino que debe ser una intuición creadora, una fuerza de preformación, una imaginación productiva. Hace falta tan sólo borrar, eliminar la mezcla sensible, que adhiere al concepto en su empleo habitual. Esta imaginación del hombre moral creador—y con éste, también del filósofo, que debe contemplar en la coejecución ese principio creador originario de la vida espiritual—es una facultad absolutamente suprasensible del espíritu; es lo propiamente originario y creador en la "razón"; toda su "actividad formativa", su sentido, su contenido esencial es suprasensible. El yo absoluto mismo es esa posición productiva—"la actuación"—; la intuición intelectual no consiste en contemplar una actividad predeterminada y, por decirlo así, fija en el sentido del ser—pues ésta no sería una conciencia "inmediata", sino la aprehensión de objetos—, sino que es una contemplación de la libertad misma, en donde, por

tanto, la visión misma debe ser libre y creadora. La libertad absoluta misma debe ser una formación espiritual, con propia actividad, y no puede ser captada e iluminada más que por una coejecución activa y productiva del filósofo. Los principios de la doctrina de la ciencia deben "ser producidos mediante la imaginación creadora" para todo el que los estudie; y no podía ser de otro modo en una ciencia que se retrae a los últimos fundamentos del conocimiento humano, ya que todo el negocio del espíritu humano parte de la imaginación, y la imaginación misma no puede ser comprendida más que por la imaginación (I, 284). El filósofo, elevándose sobre toda representación habitual, con sus vestiduras sensibles, debe aprehender en el "pensar" puro el principio puramente ideal de la actividad. Mas este pensar es para Fichte precisamente una intuición pensante, la cual, a su vez, no es para él otra cosa que esto: "producir absolutamente, mediante la fuerza plástica" (1).

2. La vía de la deducción y el método.

La filosofía idealista debe, pues, partir del principio originario del espíritu, principio que no es inmanente; debe partir de la actuación y de la intuición intelectual. Su objetivo es desenvolver, desde este punto de partida, el sistema de la experiencia integral. El camino está para Fichte señalado por el hecho esencial—hecho imposible de deducir, pero determinante para toda nues-

(1) I, 44, 45 a, 89, 227, 284, 351, 429, 464-472, 506, 515, 523, 529; II, 10, 352, 372, 390, 505; III, 5; IV, 1, 19, 21, 31, 47; V, 353; VIII, 372; IX, 258; Y. g., 53. Véase, también, *Vida y correspondencia*, II, 213, 235, 238 y 395.

tra vida y dado a cada cual en sí mismo—: que toda conciencia viva real es conciencia individual personal y, en su núcleo, conciencia individual de sí misma. Toda conciencia de objetos presupone el saber del propio yo, frente al cual se halla el objeto. La conciencia del objeto y la conciencia del yo son hechos fundamentales, rigorosamente correlativos, de toda vida y de toda vivencia. Pero la conciencia real de sí mismo es sólo pensable como personal e individual; en oposición a aquella identidad absolutamente inmediata del sujeto-objeto, que no es conciencia, sino que antecede a toda dualidad y a todo enfrontamiento del ser y del tener conscientes y, por tanto, también a toda particularidad. El pensamiento de un espíritu absoluto y, al mismo tiempo, consciente de sí mismo; el pensamiento de una divinidad que tuviese, en su absolutividad, conciencia de sí misma y fuese persona, en este sentido, es para Fichte una contradicción en sí. Un Dios consciente de sí mismo sería ya un individuo, un ser particular, limitado, que se distinguiría a sí mismo de lo demás, del mundo o de otros individuos. Así, pues, en toda experiencia está contenida y supuesta la experiencia de mí mismo como individuo. Así como, según la convicción moral de Fichte, cada cual es para sí mismo el primer objeto del interés; así como para Fichte la conciencia de la propia responsabilidad y libertad ocupa el centro de toda vivencia moral, así también, para toda la restante experiencia, intenta conocer la conciencia de sí como lo central, como el punto nuclear, al que debe desembocar la deducción filosófica. La vía de la doctrina de la ciencia debe, según esto, ir de la "forma universal" de la "yoidad", al yo individual; de la *actuación* preconsciente al *hecho* central de la conciencia, a la conciencia real del ser racional, del yo absoluto y sujeto-objeto, a aquel pecu-

liar enfrontamiento, en el cual el hombre real, como sujeto y libre actividad, sabe de sí mismo como, por decirlo así, un objeto ya hecho—por ejemplo, en la reflexión moral sabe de su propio "carácter"—. También aquí es una actividad, que revierte sobre sí misma; pero no es aquella actividad "inmediata" que permanece en la identidad, sino que aquí el yo piensa como sujeto y obra sobre el yo como objeto.

La conciencia individual sabe de sí misma siempre en relación con el saber de otra cosa, de cosas; la actividad, que revierte sobre sí misma, está aquí indisolublemente unida con la actividad de la conciencia del mundo que, por decirlo así, se endereza hacia afuera. La conciencia real del yo y la conciencia del universo son estrictamente correlativas. Mas la tesis de la doctrina de la ciencia es: que toda la experiencia de objetos y, en general, todas aquellas representaciones que van acompañadas por el sentimiento de la necesidad, no significan otra cosa que condiciones, inmanentes al espíritu, de la posibilidad de la conciencia. La tesis de la doctrina de la ciencia es, pues: que toda conciencia del mundo y del ser no es inmediata aprehensión de algo exterior, sino conciencia mediata, un camino y rodeo del espíritu para llegar a sí mismo. Aquel acto de la "yoidad" o del yo absoluto es, a veces, llamado por Fichte la "conciencia inmediata", aun cuando no es—al fundirse en identidad—ninguna "conciencia", sino que precede a toda conciencia real e incluso, en la intuición intelectual, sólo nos es presente por abstracción voluntaria de toda conciencia del mundo y del yo, que nos es dada; es una actividad que revierte inmediatamente sobre sí misma. En oposición a ella debe, pues, toda conciencia concreta de objetos y de contenidos, ser reflexión mediata, referencia del espíritu a sí mismo a través

de diversas formas y escisiones particulares. Toda conciencia—afirma el idealismo de Fichte—es una especie de conciencia de sí mismo; también toda conciencia de ser—y con ella igualmente todo ser mismo, por cuanto sólo es ser "para" la conciencia—se acomoda al proceso de la actividad del espíritu, volviendo sobre sí misma, y sirve de medio para ese proceso. Sin conciencia del mundo no llegaríamos jamás a conciencia real del yo, conciencia que está separada en sujeto y objeto y, por tanto, adquiere con ello la propia individualización. ¿Por qué se llega a esta última? ¿Por qué, en general, hay conciencia de sí mismo en el ser racional, en los individuos, y no sólo una "razón en general" indiferenciada, sin objeto y sin multiplicidad—al modo de la "yoidad", tal como la concebimos cual fundamento de la forma en la conciencia particular?—. Esto no tiene explicación y nos hallamos aquí ante el hecho absoluto, que es y sigue siendo para nosotros nuestra propia existencia finita. No se puede indicar "razón" para el tránsito de la actividad "infinita"—porque no está limitada por objeto alguno y se verifica a sí misma en pura agilidad—, a la actividad "finita" de la conciencia individual del mundo y del yo; aquí es necesario admitir una acción sin base, una tendencia no, a su vez, explicable, por decirlo así, del espíritu a revolverse sobre sí mismo, a meditar sobre sí mismo en contraposición interior. Toda oposición de sujeto y objeto y aquella armonía, hasta ahora inexplicada, del sujeto-objeto, en el representar y en el obrar, es, pues, según esto, sólo una particularización, una aclaración dualista de aquella armonía primordial de identidad de la objetividad subjetiva. Toda representación del mundo y toda acción sobre cosas de los sujetos reales deben poderse señalar como afección de sí mismo—no, empero, como ser

aceptado desde fuera—, que tiene el principio ideal de actividad. Y como aquí se trata de representaciones que van acompañadas por el "sentimiento de la necesidad" y proporcionan, por tanto, experiencia supraindividual objetiva, debe tratarse de una legalidad inmanente a toda vida espiritual, legalidad sustraída a toda voluntad individual; debe tratarse de un "mecanismo de la conciencia", de un sistema de condiciones que entran en juego por igual, siempre que se llega a la conciencia, es decir, a la conciencia de sí mismo. Todo lo que es libre y voluntario en la vida de la conciencia individual destácase, pues, siempre sobre una vinculación, que no es exterior—como, según nuestra imagen corriente del hombre libre, que está, al mismo tiempo, vinculado al mundo exterior real—, sino una vinculación inmanente al espíritu, una necesidad en las funciones espirituales, que forman la conciencia, pero que son preconscientes a sí mismas. La necesidad y la libertad, que en el acto mismo están inmediatamente unidas, muéstranse aquí como momentos complementarios; para que se llegue a la conciencia real de la libertad, en el ser real particular —y no otra cosa es para Fichte, en último término, la conciencia de sí mismo—tiene que ponerse en movimiento el mecanismo de la necesidad, del cual procede el sistema de las experiencias "objetivas". El problema de la doctrina de la ciencia, empero, es descubrir, con relación al principio de la "yoidad", ese "mecanismo del espíritu" como compenetración "orgánica", llena de sentido y de finalidad, de "determinadas reglas" para la formación de la "unidad de fin" en la conciencia individual. Ha de revelarse en ello que todo ese mecanismo, con su contraposición de yo y mundo, no descansa en otra cosa sino en "los diferentes aspectos de la separación y de la renovada unión de esa identidad". El yo

individual, el yo "puesto"—y con él, al mismo tiempo, el mundo "puesto" para ese yo—debe ser "deducido" del inmediato ponerse de la "yoidad", en lo cual, la cadena de las condiciones ha de mostrar que todas las vinculaciones de la experiencia y el sistema de la experiencia integral son funciones necesarias, en el espíritu mismo, para la producción de la conciencia del yo. La doctrina de la ciencia proporciona, pues, la "historia pragmática del espíritu humano". El filósofo es el "historiógrafo" de la conciencia real; partiendo de aquel principio originario del espíritu, hace surgir la conciencia individual del yo, por las condiciones internas apriorísticas—no temporales psicológicas—. El filósofo debe iluminar el advenimiento de la conciencia; pero no su advenimiento "de hecho", sino su advenimiento "inteligible". La "deducción" de la conciencia real del yo—es decir, de la individual—y de sus datos esenciales de experiencia—es decir, de sus vinculaciones internas legales—, es el problema de la doctrina de la ciencia. Entiéndase deducción, no en el sentido de que, partiendo de algo sumamente general, se alcance a lo particular de la vida y de la experiencia real, por medio de conclusiones, sino en el sentido de demostrar que, sin esas condiciones particulares, el organismo de la conciencia nunca podría producirse. El pensamiento director para la construcción del sistema de la experiencia en la doctrina de la ciencia, es, por tanto: explicar de dentro afuera y no de fuera adentro. La visión corriente de las cosas y toda la filosofía dogmática realista comienza con el mundo exterior; encuentra en él al hombre y, valiéndose de la ley causal, quiere pasar a las representaciones del hombre, al yo del hombre; mas, de este modo, no se alcanza ni se comprende realmente nunca la conciencia de sí, ni la libertad. El idealismo crítico co-

mienza, en cambio, con el momento de la absolutividad —que sólo puede la intuición intelectual aprehender— en toda conciencia de sí mismo y en toda libertad; y a partir de aquí, intenta mostrar todo lo externo de las cosas, del mundo y del ser—es decir, la conciencia del mundo y del ser—como dado por una acción recíproca del espíritu consigo mismo—bien que no una acción voluntaria y libre, sino supraindividual y necesaria—. El "sentimiento de la necesidad", que caracteriza todos los datos de la experiencia, explícase aquí, no por afección por parte de las cosas, sino por una autoafección del espíritu según leyes inmanentes del mismo. Así también se explica la "armonía" entre sujeto y objeto en el conocimiento y en la acción; en todo caso, el espíritu se refiere siempre y actúa siempre en sí mismo; toda diferenciación de sujeto y objeto, toda coincidencia de sujeto y objeto, descansa en los diferentes aspectos de separación y reunión de aquella identidad.

El método de la doctrina de la ciencia habrá, pues, de ser un "progresar sintético" desde las primeras condiciones de posibilidad de la conciencia—de la "actuación"—a todo lo demás; no aquel alcanzar por análisis regresivo los momentos particulares, con que Kant se contentaba. La conciencia debe construirse sintéticamente; debe ser concebida "genéticamente" en su originación a partir de condiciones esenciales. La conclusión debe llevarse a cabo de un modo puramente *a priori*, con lo cual, por otra parte, no se describe un mero producto ideal del pensamiento constructivo. Por el contrario, así como el comienzo se verifica en inmediato contacto con la intuición intelectual, así también el fin y término de la construcción es sumamente real, es el hecho de la conciencia de sí—de la conciencia, por ejemplo, de mí mismo—. La filosofía es una ciencia puramente aprio-

rística; y, sin embargo, camina hacia lo real, esto es, hacia la vida y la legalidad del espíritu mismo. Esto la diferencia de todas las demás ciencias, que siempre se enderezan a objetos de ser. Sólo la doctrina de la ciencia penetra en el origen de la conciencia de objetos. La vía de la doctrina de la ciencia tiene, pues, que ser un descenso desde la infinidad indeterminada e indeterminable de la actuación a la finitud determinada de la conciencia individual. Pero toda determinación—y ésta es una ley fundamental de nuestro pensar y del espíritu finito en general, ley que cada cual puede hacerse presente en la propia conciencia y que Fichte llama "ley de reflexión"—acontece por oposición. Yo no puedo pensar algo determinado sino contraponiéndolo a algo determinable. No puedo, pues, pensarme a mí mismo, como determinado y particular, sino por oposición al mundo o a otros hombres; no puedo realizar un acto real determinado de voluntad, sino separándome interiormente de la quietud y de la dispersión inherentes a múltiples posibilidades de acción, frente a las cuales contrapongo lo realmente querido y mi voluntad actual. El método de la construcción genética de la conciencia real es, pues, el dialéctico, cuya labor siempre consiste en descubrir oposiciones—antítesis—y resolverlas sintéticamente en la conexión concreta de sentido. La "deducción" de la doctrina de la ciencia no es aquella deducción lógica formal del aristotelismo, cuyo fondo metafísico—ya que aquel método y aquella metodología viene determinada por la estructura del objeto investigado, estructura de algún modo ya experimentada o de antemano admitida—es un edificio en pirámide, un sistema de formas de ser, que asciende en grados de universalidad. Tampoco es la del racionalismo desde Descartes, que imaginaba el mundo como constituído por

fijas condiciones legales como por átomos—acaso por analogía con la construcción de una figura geométrica con los elementos del espacio y con las relaciones axiomáticas—. La deducción de la doctrina de la ciencia quiere exponer claramente la "génesis" de la conciencia, el surgir del yo, a partir de la actividad viviente de la "yoidad" en sus etapas particulares. Su problema no es la copia de una construcción del ser, sino la descripción de un devenir, de un acontecer espiritual, de una evolución viviente, de una "historia" supratemporal. Desde muy antiguo, ya desde Heráclito, es sabido cómo todo acontecer se verifica en oposiciones, y cómo—esto lo acentúa particularmente Aristóteles para el devenir en el tiempo—la ley lógica de la contradicción tiene aquí una significación real peculiar. Según Fichte, debe añadirse que el acontecer a que él se refiere, es un acontecer espiritual, un acontecer especialmente referido a la libertad y a la vida moral. Toda vida moral, todo afán moral verifícase, según el sentimiento de Fichte, en oposiciones y en la superación de oposiciones. Moralidad es para él esencialmente lucha; la libertad real y la acción real suponen siempre resistencias y limitaciones, que la fuerza moral ha de vencer, aunque sólo fuese la resistencia interna de la quietud inerte, sobre la cual la energía del acto voluntario significa un desasimiento. Toda vivencia moral se halla colocada bajo el signo de la "antítesis capital", de la oposición entre el yo limitado, finito, que es así como es, y la libertad absoluta y la actividad propia, que aspira siempre. Liberación de la "naturaleza" sensible dada en nosotros es la tarea siempre renovada y nunca íntegramente cumplida de nuestra vida. En la oposición entre libertad y vinculación y en la reconciliación de ambos opuestos, reconciliación siempre sólo relativa y, por tanto, siempre tendiente a

ulteriores oposiciones, verifícase la vivacidad de la conciencia moral. La vida del espíritu, considerada desde la moralidad, es, por decirlo así, un acontecer, que progresa y se mueve entre tensiones de términos opuestos. Sin duda, al principio no hay oposición, el espíritu es pura agilidad. Pero el trabajo metódico de la doctrina de la ciencia consiste precisamente en pasar de esa agilidad y actuación a la acción del hombre libre, limitada por objetos y por las propias determinaciones del carácter. Una separación interior, una contraposición en la identidad primordial ha de descubrirse para llegar a la oposición de sujeto y objeto, a la contraposición, aunque sólo sea: "yo me pienso a mí"—por ejemplo, en la autoeducación moral—. Así como en las antiguas doctrinas de la metafísica religiosa y mística, que de lo absolutamente uno hacen surgir la pluralidad del universo, la unidad era pensada como coincidencia de los opuestos y al mismo tiempo que éstos, así también el idealismo de Fichte, de la unidad espiritual viviente, intenta mostrar que la autodiferenciación para lograr la particularidad de los individuos es progresiva formación y reconciliación de los opuestos, es separación y nueva reunión de la identidad. Sólo que esta deducción ha de acontecer aquí sobre el terreno de la conciencia misma, en análisis de las puras condiciones trascendentales de la posibilidad de la conciencia. El método trascendental de Kant pudo construir sobre el concepto de la síntesis, porque ya suponía la pluralidad como dada, tanto lo múltiple de la experiencia sensible, como la oposición de libertad y naturaleza, de mundo sensible y mundo moral. Fichte, en cambio, quiere explicar unitariamente el sistema de la experiencia integral, partiendo del "fundamento"; quiere llegar desde la identidad pura de sujeto y objeto a todas las oposiciones entre su-

jeto y objeto y a su unión en la "armonía" del obrar y del conocer. Así para él ha de surgir de la unidad la pluralidad, es decir, la contraposición y la oposición; de la simple tesis del uno, la antítesis y luego la síntesis. En semejante progresión que, en lo logrado descubre siempre la iniciación de nuevas oposiciones, verifícase, análogamente a la vida moral consciente, la génesis primordial e intemporal de la conciencia misma. De la separación interior, de la oposición íntima, de un espontáneo desprenderse y contraponerse, surge toda la multiplicidad "dada" y toda particularidad de la vida espiritual. También la pluralidad de la representación del mundo ha de poderse explicar por esta diferencia interior del espíritu, por esta autoafección para la objetividad. Toda la contraposición y combinación del yo y el mundo, del sujeto y el objeto, de la libertad y la naturaleza, debe ser concebida a partir de la autodiferenciación de la "yoidad", que conduce a la particularidad del ser racional; es decir, ha de ser concebida partiendo de la "acción recíproca" entre actividades contrapuestas, partiendo de antítesis y síntesis dentro del espíritu mismo.

El pensamiento idealista fundamental es que todo lo sensible de la vivencia humana y, por tanto, sobre todo la representación del mundo en nosotros—y, con ella, el mundo, la naturaleza misma—no tiene más significación que la de un medio, puesto por el yo mismo, para el fin y término de que la pura actividad espiritual vuelva a sí misma. Si en Spinoza la sustancia primordial única se diferencia en una pluralidad de dimensiones coordinadas, en el ser espacial de la naturaleza, por una parte, y en el mundo del pensar, de las ideas y de los sujetos, por otra parte—de suerte que ambas partes tienen en principio el mismo peso de realidad, siendo su armo-

nía la de un paralelismo estático—, Fichte, en cambio, ve en lo espiritual la única realidad propia; y la vida espiritual, se desenvuelve partiendo de la unidad primordial en procesos de división y reunión, de autolimitación y nuevo avance, en devenir sensible y devenir espiritual, en posición del mundo y en superación del mundo. La actuación pura de la "yoidad" no puede llegar a ser explícito pensamiento de sí mismo y "posición" de sí mismo, sino cuando se concreta en determinada actividad, partiendo de su indeterminación o infinitud. Esto significa, empero, que debe ponerse a sí misma limitaciones, debe oponerse a sí misma resistencias que condicionen y limiten la actividad propia incondicionada e indeterminada; y esas resistencias son luego, en parte y progresivamente, anuladas por las formaciones armónicas del conocer y del obrar. La oposición, la antítesis—y todo cuanto por este medio es contrapuesto y objetivo—es el medio y el necesario rodeo del espíritu para llegar a sí mismo. Desde la tesis absoluta de la sujeto-objetividad inmediata, llega así Fichte, por su conciencia siempre "mediata", a la síntesis de la conciencia real del yo, que se concibe como unidad de lo separado, como ser sensible y moral, vinculado al mundo, y al mismo tiempo, sin embargo, libre—en su núcleo como libre sujeto, que obra sobre el propio yo como objeto y carácter limitado dado.

3. La estructura de la conciencia.

El problema constante de la doctrina de la ciencia es, pues, el siguiente: ¿Qué condiciones supone la conciencia real y, por tanto, la conciencia de sí mismo, además de aquella primera de una conexión originaria de iden-

tidad? Y la respuesta dice: Para llegar desde aquella inmediatez en el fundamento de toda conciencia, al explícito "yo me pienso a mí mismo", a esa determinada ejecución de pensamiento, tiene que abrirse en el espíritu una "contraposición de dos esferas". Pues, según la "ley de reflexión", nadie puede pensar un determinado "algo", sin al mismo tiempo contraponerse a otra cosa, que ello no es. El principio primordial del espíritu, la inmediatez de la sujeto-objetividad, carece de tal oposición; por eso falta también la conciencia real, el saber de sí mismo, el saber del yo como, por decirlo así, objeto. La conciencia real de sí mismo es la dirección de la actividad espiritual a tal o cual preciso objeto. Pero en cuanto que este "objeto" y la actividad enderezada hacia él es destacado como algo "determinado" y, por decirlo así, es recortado sobre la "yoidad" infinita e indeterminada, contrapónesele necesariamente, en contraste, un "no ponerse", es decir, un poner el no-yo. De hecho jamás hombre alguno podrá pensarse a sí mismo sin destacar su particularidad sobre el mundo ambiente o sobre los otros yos. Por lo tanto, no hay conciencia real que no se enderece hacia un algo determinado; no hay posición de algo determinado, sin correlativa posición de una esfera de todo lo que ello no es. No hay yo que se ponga, sin al mismo tiempo poner un no-yo. Si, pues, como nos enseña la experiencia en todas partes, toda conciencia de sí está unida con la representación de algo contrapuesto y de algo enfrontado—toda conciencia de mi libertad, por ejemplo, con la representación de una naturaleza exterior que ofrece resistencias a mi voluntad y que va acompañada por el sentimiento de la necesidad—, ello no se retrotrae al primordial dato del no-yo que, de modo inexplicable, se impusiera a toda conciencia particular, sino que es consecuencia

de la necesidad de la contraposición, necesidad situada en la esencia misma de lo espiritual y de su contracción en la conciencia individual de sí. No podría en absoluto producirse ninguna conciencia real de sí, si al mismo tiempo no se verificase dentro del espíritu la posición de un no-yo. La persona y el mundo—ya sea el mundo exterior sensible o un mundo de seres espirituales racionales—son rigorosamente correlativos; si el uno se forma partiendo de la "yoidad", deberá el otro ser puesto simultáneamente. La constricción de la ley de reflexión, esto es, una necesidad que reside en la esencia de lo espiritual, es la que se expresa en toda experiencia de un no-yo, en todas aquellas representaciones que van acompañadas por el sentimiento de la necesidad; no la acción de una cosa en sí, trascendente de la conciencia. El "mecanismo" del espíritu, es decir, la compenetración regular de las ineludibles condiciones de la posibilidad de la conciencia, lleva a cabo aquellas contraposiciones, sin las cuales nunca se llegaría a la libertad, tal como la conocemos, como libertad del ser racional consciente. A la libertad y a la conciencia de la libertad sirven las necesidades de aquel mecanismo. Pero no hay ley alguna, no hay necesidad alguna de que se llegue a la conciencia real del ser individual y libre; mas si a ella se llega, queda al mismo tiempo dado lo otro, con necesidad coactiva. No hay conciencia de la libertad, sin conciencia de la necesidad, sin conciencia de la vinculación a un "dato", que no puede ponerse libremente, sino que está ya dado a la conciencia—mas no por ello, en verdad, desde fuera—. Si el idealismo deja abierta la cuestión de por qué en general el ser espiritual se siente vinculado a un mundo, a representaciones del mundo; si muchas veces resulta como si se tratase de meras producciones representativas del ser ra-

cional, en la intuición del universo, comparable a sus sueños, demuestra el idealismo real crítico que la representación del mundo es para toda conciencia una necesidad primordial, es condición de posibilidad para que se produzca la conciencia misma y está, pues, ya presupuesta en toda acción voluntaria y en todo pensar de la conciencia. La posición del no-yo pertenece a lo "mediato" de la conciencia; pero es el medio necesario para la finalidad de la conciencia de sí. La posición del no-yo es un rodeo que hace la mirada del espíritu para reverter sobre sí mismo, como algo determinado; sólo merced a la antítesis, en el no-yo que está frente a mí, llega a conciencia la pura actividad originaria de la "yoidad", como mi yo y mi libertad. Un motivo práctico está inmediatamente enlazado con esto. La conciencia de sí es, según Fichte, siempre conciencia de propia acción; pero toda actividad real es tránsito de algo determinable a algo determinado—de algo todavía indeterminado y determinable—, por ejemplo, de la materia de la acción y de las posibilidades ulteriores de acción al producto propuesto precisamente ahora; todo acto del yo requiere, pues, un material de la acción, una esfera de determinabilidad, un opuesto, sobre el cual recae la acción. Mas éste no puede venirle de fuera a la conciencia activa, sino que surge en una antítesis del espíritu mismo, anterior a la conciencia. El no-yo, como algo determinable, no es más que la otra cara del yo. Toda acción de un ser racional ha de ser, en último término, acción sobre sí mismo y sobre lo espiritual en él. Toda acción hacia fuera es, en el fondo, una efectuación del yo, que se determina libremente y que actúa sobre el propio yo, en cuanto que se es dado a sí mismo; es un desprenderse de lo activo en mí, de mí mismo, como "algo que se encuentra hecho" y, por decirlo así, como algo "en re-

poso". Todo propósito determinado tiene que contraponerse a algo "dado"; toda actividad debe oponerse a una quietud o a un "ser". Sin semejante contraposición interior, nunca se llegaría a una acción determinada, ni a la conciencia de la acción. La "espontaneidad" pura, absoluta, de la "yoidad" no sabe nada de esto en sí misma; pero "libertad" en el sentido propio—libertad tal como la conocemos y la verificamos en nosotros—es siempre un contraerse para determinados propósitos y determinado acto, el cual se destaca y desprende de una esfera de lo determinable, del no hacer, de lo dado. No hay libertad, ni conciencia de libertad, sin semejante vinculación interior. No hay hacer libre, sin conciencia de un "ser".

Sólo mediante un acto de autolimitación pasamos de la espontaneidad de la "yoidad" a determinados actos de la conciencia activa; lo "dado", el no-yo, toda la multiplicidad que encontramos—usando una expresión kantiana—en el saber como en el hacer, no es otra cosa que el producto de esa autolimitación. Ese acto mismo es para nosotros inexplicable y sólo en sí mismo está fundado; es un comenzar absoluto, el acto propiamente dicho de creación, una creación de la nada. Nunca podemos decir ni debemos preguntar "por qué" se llega, en general, a yos libremente activos; indicar una "razón" para ello equivaldría a convertir el punto primordial de la libertad misma en algo necesario y condicionado. Pero que ese acto creador de autolimitación, en el cual el yo llega a sí mismo, lleva consigo precisamente esas antítesis de yo y no-yo, de lo "propuesto" y lo "dado", de libertad y ser, puede mostrarse como una necesidad fundamental en el "mecanismo" de la conciencia. Todo "lo dado" en la conciencia teorética y práctica no es, pues, producto de una afección del espíritu por una

cosa en sí; no es producto de la acción causal de una naturaleza que resida allende la conciencia y obre sobre los seres racionales, sino que es producto de aquella originaria autoafección del espíritu. El sentimiento de necesidad, que acompaña a todo lo dado, no significa coacción del exterior, sino interior necesidad de leyes funcionales espirituales, mediante cuya acción tan sólo se llega a la libertad y a la conciencia de la libertad.

Todo lo espiritual es acto, actividad; toda contraposición interior y escisión de la actuación debe ser, pues, una separación de las actividades espirituales. También aquella "quietud", aquel "ser" debe representar una especie de actividad. Si llamamos "actividad real" al núcleo del acto creador en la autoafección, a la autolimitación para algo determinado—en la vida de la conciencia conocemos algo que señala a ello, y es el esfuerzo interior en la autoconcentración de la meditación, por ejemplo, o de la resolución—, puede mostrarse que esa actividad no puede nunca acontecer sin la opuesta "actividad ideal", que representa aquella tensión de la voluntad frente a algo fijo y vinculado y, por tanto, conduce a ese ser en reposo de lo "dado". En el hombre libre, activo, que tiene conciencia de su propio hacer, podemos llevar a conciencia intuitiva, del modo más inmediato, la dualidad de las actividades fundamentales espirituales. Aquí la actividad de la conciencia está referida directamente a la actividad de la libertad; y ésta es a su vez impensable sin aquélla—pues un acto de libertad sin intuición, por decirlo así, de la conciencia, nunca sería "mi" acto de libertad—. Y así, en general, no hay actividad real posible sin actividad ideal; ambas son primitivamente una y la misma acción: la autodeterminación. La correlación fundamental de toda vida consciente, la de que no hay sujeto sin objeto, se retrae a

esta primordial relación mutua de las actividades espirituales. Todo "objeto" procede juntamente de la actividad "ideal" y no es otra cosa que lo puesto, lo contrapuesto por ella. No hay acción sin intuición (intuición de ser, conciencia de datos); no hay tampoco conciencia de ser sin libertad. Esto se puede confirmar en los hechos mismos; yo no puedo obrar si en mí o "fuera" de mí no me refiero a un material dado de la acción; y, por otra parte, no puedo tener saber alguno de algo dado, si no lo vivo como algo que está frente a mí, frente a la conciencia activa y constituye como una resistencia a mi voluntad. Así, toda conciencia efectiva del hombre—que, según Fichte, es siempre originariamente un encontrarse actuando en el mundo sensible—distingue en sí la actividad sapiente (ideal) y la fuerza real del "hacer" que, como tal, no sabe, sino que es.

Toda intuición de ser se retrae, pues, a la "actividad ideal", cuyo objeto originario y propiamente real no es otro, ni puede ser otro, que la actividad "real" del espíritu mismo. En cuanto que el espíritu se intuye a sí mismo y, por decirlo así, asiste a la ejecución real de sus concentraciones internas, surge de esta dualidad de las actividades originarias la contraposición de yo y no-yo, de libertad y ser. Toda conciencia del no-yo es en el fondo un intuirse la razón a sí misma, para ponerse a sí misma. Pero inmediatamente sólo es intuída la actividad real de la concentración del yo; toda otra visión—visión de objetos—es sólo mediata. Esto es válido para todo ser racional particular: lo que propiamente éste intuye es, en el fondo, su propia actividad; todo lo demás es mero "fenómeno", mera visión "sensible" y opuesta de aquel tránsito a lo determinado; es medio para ponerse a sí mismo y hacerse a sí mismo. Sin la actividad real en mí, como lo propiamente objetivo, sería vana toda actividad ideal.

Toda intuición del mundo es en el fondo una visión mediata de la libertad. Mas no recíprocamente, como ha de parecerle a los dogmáticos y, por tanto, a los fatalistas; no es cierto que toda conciencia de la libertad sea simplemente una conciencia incompleta de los nexos del mundo y del mundo mismo. Nunca se podrá incorporar la libertad de seres racionales a un mundo del ser previamente dado. Más bien debe toda conciencia del mundo "estar anclada" en la conciencia de la actividad real, en el ser racional. Toda vida espiritual, cuando pasa a una actividad determinada, es decir, cuando se concreta en particulares yos y actos de libertad—y sólo en tal forma individual conocemos lo espiritual como realidad—, es "fluencia" al mismo tiempo y "ojo" o "visión de la fluencia". No hay libertad sin "reflexión"; y la reflexión es siempre conciencia de la libertad. Lo teorético y lo práctico en el hombre están desde su origen íntimamente unidos e indisolublemente enlazados en toda manifestación concreta de la vida (1).

Muéstrase ello particularmente, si se atiende al punto central de toda conciencia de sí, el hacer y el actuar. En la conciencia de ser, que admite el dogmático, puede acontecer que lo determinado de mis actos venga determinado por lo que influye alrededor; pero el idealista no conoce nada determinado sino como actividad determinada, es decir, como autodeterminarse. Todo autodeterminarse del ser espiritual no es, empero, un ser determinado por algo, sino un determinarse a algo; la actividad real es, pues, intuíble sólo como determinarse a algo, es decir, como un poner fines. El idealismo de la libertad, el idealismo de Fichte, considera también la actividad ideal, la vida intuitiva de la conciencia, desde

(1) IV, 4; Y. g., 73; I, 289, 294.

luego, de manera muy distinta que la filosofía del ser. Para esta última, la conciencia es, ante todo y primordialmente, un reproducir el ser exterior. El hecho de que el hombre, además, imagine finalidades, entreteja ideales, es algo secundario, algo que descansa siempre en aquella reproducción del mundo. De aquí se deriva la consecuencia determinista de que toda posición de fines viene ya determinada por las representaciones dadas de las cosas. En cambio, la interpretación que da Fichte a los datos de la conciencia, procede de dentro afuera. La primera función de la conciencia intuitiva no es para él la reproducción, sino el propósito. Así, pues, sólo por razón de la actividad, que libremente pone fines, sólo como medio para dicha actividad, para la autodeterminación, prodúcese una conciencia del mundo, la conciencia de una determinación "externa". La posición práctica de fines no descansa en la reproducción teorética—ya determinada a partir del ser—, sino que, con la autodeterminación libre del ser racional a algo, está necesariamente vinculada la actividad de la intuición del ser, actividad que pone la contraposición. Los contenidos propiamente primarios de la conciencia, los contenidos que determinan toda la vida de la conciencia, no son, según Fichte, "ideas" del mundo exterior, como en Descartes o en Locke y sus sucesores, sino que son ideas de fines.

En el centro se halla el verdadero obrar, no el conocimiento de la realidad. El idealismo de Fichte es un idealismo de los propósitos, de los fines y de las tareas morales esbozadas por propia actividad. Y lo peculiar de la "inteligencia" así concebida, como una facultad originariamente productora de propósitos y no receptora de reproducciones, es que aquí la actividad ideal misma aparece en el punto de origen de la acción libre ideal.

La actividad ideal del espíritu queda descrita con harta mezquindad y por rasgos secundarios, cuando se la caracteriza como contemplación, y aunque sea como contemplación idealista para la acción del espíritu. Originariamente es esa actividad una previsión, sobre la cual se verifica todo tránsito real a algo determinado. Aquella separación de la actividad ideal y de la actividad real debe entenderse al mismo tiempo como una íntima compenetración. En el pensamiento ideal de los fines reside el punto primario, absoluto y propiamente dicho, de toda autodeterminación de seres espirituales. Toda mi acción debo anudarla a mi pensamiento y a mi bosquejo de un concepto de fin, que, "por su naturaleza, es absolutamente libre y produce algo de la nada". Profundamente, pues, están arraigadas una en otra la libertad y la inteligencia; la "facultad de los conceptos" —siendo en su sentido fundamental facultad de los fines—es originariamente libre; es más, es lo originario en absoluto, en toda actividad de la libertad. La inteligencia misma es en su fondo práctica. Toda acción libre del ser racional es "causalidad del mero concepto"; y esta "causalidad" es la acción originaria y única real, no aquel ser que enlaza y encadena lo externo y lo imprime en el sujeto. Es, en último término, causalidad del espíritu sobre sí mismo, autoafección y autodeterminación para determinadas acciones interiores. Una doble función corresponde, pues, a la actividad ideal o a la "inteligencia" en sentido estricto; al poner propósitos y trazar fines, es el origen de toda autodeterminación real, y, por lo tanto, es "fuerza absoluta real del concepto" en mi obrar; mas como contemplación de la autodeterminación real, hace que la actividad sea para mí consciente como mía. Y mientras su fuerza productiva pone allá libres bosquejos de fines, surge aquí para ella,

en la vinculación al mecanismo de la conciencia, donde no puede haber nada determinado sin algo determinable, ni conciencia del yo sin conciencia del no-yo; surge, digo, la representación del ser dado, del cual se destaca la libertad. La pura agilidad no se convierte en eso que conocemos con el nombre de libertad más que si, de una parte, la actividad se pone un determinado fin, y, de otra parte, se contrapone a una vinculación del mundo. Y sólo partiendo de esta última vinculación a lo "determinable", puede llegarse al acto determinado de libertad, que es la "elección" y a las posibilidades dadas y al bosquejo del concepto determinado de fin. La libertad material, la libertad de una acción real es siempre libertad de elección. Las posibilidades deben serle "dadas". Por cuanto contemplo mi voluntad y mi acción determinada, veo mi libertad; cuando me miro a mí mismo como algo determinable, es decir, cuando miro las posibilidades de acción dadas en mí, surge para mí —mediatamente—la intuición del no-yo. Lo uno no es posible sin lo otro. La fuerza plástica "que flota libremente", y que en el propósito de los fines pasa por propia actividad de una "deliberación" incierta y dispersa a la posición determinada de un fin, no puede verificar ese tránsito sino sobre un material dado de la determinabilidad. Un concepto de fin es siempre destacado y, por decirlo así, elegido, libremente concebido en la esfera de lo determinable. Toda resolución, toda acción real, no es, pues, agilidad absoluta, pura, sino actividad vinculada, actividad y obstáculo, actividad y resistencia al mismo tiempo. Toda conciencia de la libertad presupone una conciencia—mediata—de la resistencia. Sólo en la superación de la resistencia se revela la libertad. La diferencia, por ejemplo, entre varios actos de libertad sólo puede establecerse por las resistencias que en esos

actos son vencidas. Toda conciencia del no-yo es en su núcleo una conciencia de la resistencia dada por las necesidades mismas del espíritu. Lo "dado" de lo determinable es la materia de las acciones reales, sin las cuales no habría obrar alguno determinado, es decir, no habría libertad propiamente dicha; esa materia, como materia de la elección, permanece siempre y no es nunca vencida y aniquilada por la libertad. Sólo la pura agilidad infinita es libre de toda materia y resistencia, es absoluta libertad y actividad en ese sentido; pero precisamente por eso no es actividad determinada, no es libertad del ser racional consciente de sí mismo y determinado. Para llegar a la conciencia real de la actividad, tiene que haber resistencias a la libertad; toda conciencia es acción recíproca entre actividad y resistencia. Toda conciencia real, es decir, finita, descansa en libertad vinculada, en libertad contenida. Tal es la respuesta a la pregunta que el idealismo de Kant nunca había hecho, a la pregunta de por qué han de ser puestos los objetos, la naturaleza y el ser sensible, además del ser moral racional. Y la respuesta dice que han de ser puestos para que, en efecto, se llegue a esto último; para que los seres racionales, con su conciencia de la libertad y de la actividad, sean posibles, hacen falta las representaciones de resistencias que son propias de las posibilidades de acción dadas y sobre las cuales la libertad puede elegir y determinarse a su fin. Ninguna "causalidad del mero concepto" hay sin datos, es decir, sin representación de resistencias. Los dos extremos del mundo racional kantiano se enlazan así el uno con el otro (1).

Estas resistencias no son, pues, originariamente nada

(1) IV, 7, 35, 82; III, 17; V. g., 83; I, 256.

exterior, nada ajeno al yo; si el idealismo ha de conservar la razón, si la libertad no ha de quedar obstaculizada desde fuera o, lo que para Fichte es lo mismo, no ha de quedar destruída en su raíz, esas resistencias deben pertenecer al yo mismo y representar, por decirlo así, otra dirección de la actividad racional en su versión sobre sí misma. No son, en efecto, nada más que momentos de la limitación interior necesaria en aquella autoafección del principio espiritual. Pertenecen originariamente al mecanismo de la conciencia misma; aparecen originariamente como datos originarios de la conciencia; lo que convierte nuestro hacer espiritual en algo determinado y particular son nuestros impulsos. Si fuéramos puro hacer, absoluta espontaneidad, no seríamos "nosotros", no seríamos seres con un yo particular; sólo como actividades obstaculizadas somos individuos. A todo ser finito pertenece necesariamente la naturaleza impulsiva, "sensible". El impulso es, en efecto, siempre dos cosas: algo activo y, por otra parte, también algo reprimido. De otra suerte no hablaríamos de impulsos y de tendencias. El momento de tensión que hay en el impulso supone siempre resistencia. El impulso, según Fichte, no es la atracción ejercida por un ser dado de antemano, como el *eros* platónico, incluso en su más espiritual elevación, sino que es "un afán que se produce a sí mismo", es una tendencia originaria a la actividad, semejante a la tendencia de la mónada leibnitziana. También el impulso sensible, que todavía en Kant podía entenderse como mera atracción pasiva de los objetos, es actividad espiritual, bien que particularizada, limitada, esto es, interiormente reprimida. La "sensibilidad" no designa otra cosa sino esa finitud. El ser racional es ser de impulsos, porque es una actividad racional reprimida en el sentido finito, es naturaleza

sensible. Y ésta es precisamente la esfera originaria de lo "determinable" en toda acción libre del individuo; ésta es propiamente la naturaleza impulsiva. Toda actividad ideal de planear fines está condicionada por las posibilidades de elección que los impulsos nos dan. Las direcciones originarias de los impulsos en mí son lo determinable para mi elección libre. Toda libertad del hombre consiste primordialmente en el "desprenderse" de esas resistencias y vinculaciones internas; consiste en sacar afuera la actividad propia sobre esa materia de la naturaleza sensible. Los impulsos son lo primordialmente "dado" en toda conciencia individual; son el no-yo originario frente a los actos puros del yo libre; toda externidad dada de los "objetos" del mundo, es tan sólo la multiplicidad intuída de esas resistencias impulsivas, de esos datos del impulso. Todo lo que hasta ahora hemos dicho sobre el origen del no-yo, era sólo provisionalmente en alusión a la representación del mundo; aquí es donde propiamente comienza la estructuración de la intuición del mundo en la conciencia. En el impulso, como primer dato fundamental de la conciencia, tenemos la primera explícita separación en sujeto y objeto; en la acción moral, por ejemplo, el sujeto de la libertad se halla frente a la propia naturaleza impulsiva como el objeto dado y determinable. Toda otra conciencia de sujeto y objeto, toda otra oposición de yo y no-yo nace de aquí. La interior represión de la actividad racional que se expresa en el llamado impulso natural es la que hace posible la conciencia de sí mismo, como una contraposición interior del yo sujeto y objeto. Con el impulso nos encontramos realmente en el umbral de la conciencia. En la acción sobre mí mismo como ser "natural" determinado por impulsos, contrapónese realmente el yo a una parte de sí como no-yo. Hay que

comprender esto en su fundamental significación para toda posición sensible del no-yo. Toda conciencia del mundo, que tenga el ser racional particular, no es otra cosa que configuración de esa conciencia de la propia naturaleza impulsiva. Para el idealismo práctico de Fichte, el mundo no es originariamente el objeto de nuestra mera representación, sino la imagen objetiva de las resistencias reales, que son los impulsos en nosotros mismos. Su explicación va de dentro afuera; no del mundo a las representaciones y a los impulsos por ellas estimulados, sino de la primordial represión de la actividad, es decir, de los impulsos a las representaciones y al mundo representado (1).

Así, Fichte, partiendo de los impulsos, llega a lo que por lo regular y para Kant todavía, tiene la validez de materia primordial para toda estructuración de la conciencia; nos referimos a la sensación. Fichte no la llama así, porque en la palabra parece haber la alusión a algo que afecta y que es sentido. El idealismo de Fichte no reconoce tal determinación de la conciencia por algo exterior en sí. Sólo conoce la autodeterminación, la autoafección. Por eso llama "sentimientos" a los datos primitivos de la conciencia de sonidos, colores y toda la multiplicidad de la sensibilidad. Es preciso entender la llamada sensación en sentido puramente inmanente, como un estado de la conciencia. Y esos sentimientos no son para él nada más que las exteriorizaciones primarias del yo en sus afanes y especialmente en sus vinculaciones. El sentimiento es la conciencia material que el impulso produce. Los deseos no surgen por sensaciones, sino que las determinaciones impulsivas primarias se exteriorizan como sensaciones. Todas las llamadas sensacio-

(1) I, 293; IV, 41, 60, 101, 111, 125, 130, 139; II, 584.

nes se retraen en el fondo a sentimientos de deseo; no son más que la conciencia sensitiva de los momentos particulares y de los puntos de contención en nuestros impulsos. Todos aquellos predicados que después adherimos como propiedades a un mundo sensible representado, como verde, sonoro, duro, no son más que exteriorizaciones en la conciencia de nuestras resistencias interiores. Las limitaciones del impulso quedan "puestas" en ellas. Así, toda actividad libre del ser racional particular se halla vinculada a un "sistema originario de la sensibilidad", que es, al mismo tiempo, un sistema de impulsos y de sentimientos. Lo que llamo mi cuerpo no es otra cosa que la configuración representativa de esa vinculación interior de la libertad activa en mí, de ese sistema de mis impulsos naturales y de sus exteriorizaciones conscientes en sensaciones o en "sentimientos". La llamada sensación no es, pues, un mero "padecer", como suele decirse. ¿Cómo podría vivir como mi sensación en la conciencia, es decir, como determinación de un ser activo? Más bien brota de la actividad contenida, nace de la afección del espíritu por sí mismo. Actividad y pasividad hállanse primordialmente unidas en toda sensación material. La dependencia en que la actividad ideal se halla de lo real y de su autolimitación, tórnase allí exteriorización de la conciencia. En el fondo, pues, "sentimos en las sensaciones siempre tan sólo a nosotros mismos y a nuestra propia determinación". La acción recíproca primitiva del yo consigo mismo, la acción recíproca que, por decirlo así, está aún casi recién desligada de lo inmediato en el acto, y se halla todavía antes de la separación propiamente dicha del yo en sujeto y objeto, se expresa en el sentimiento; la conciencia que separa arranca de ese oscuro saber de la propia represión. No hay, pues, con-

ciencia de sí mismo y de la libertad sin conciencia del impulso, es decir, sin sentimientos, sin los datos de la multiplicidad, de los cuales partía Kant al construir la conciencia, pero sin indagar su origen. Mas si ha de haber una conciencia real, debe verificarse la separación, que no existe todavía, en ese inmediato sentimiento de la limitación: la contraposición de sujeto y objeto en la conciencia. Pero si a ella se llega, ello obedece a un acto absoluto, que no tiene ulterior explicación. Es posible aclararlo por algo análogo, por la evolución temporal de la conciencia en el niño; el tránsito del oscuro estado inicial, de la mera sensibilidad pasiva a la conciencia propiamente dicha, en donde el mundo y el yo se contraponen uno a otro, tiene que verificarse cierto día, de dentro afuera; en el momento en que el niño, destacándose sobre el mundo, dice "yo", en ese momento se ha desprendido, por decirlo así, de la propia vinculación y se ve a sí mismo y a sus vinculaciones desde lo alto. Igualmente, en la "historia pragmática de la conciencia", el tránsito de la pasividad del sentimiento a la intuición del objeto, es un acto absoluto de la reflexión, un acto que crea la conciencia. El yo se eleva, por decirlo así, sobre sí mismo y mira de arriba abajo la sensibilidad. La limitación de la actividad real es concebida activamente por la ideal, es "puesta"; y con esto, de la inmediatez del sentimiento brota la "intuición objetiva" y el objeto mismo de la intuición. En toda intuición del objeto me intuyo yo a mí mismo e intuyo la determinación de mis actividades libres. El objeto es la resistencia y materia de la acción interna voluntaria, pero puesto frente a mí. Y sólo así se llega a la materia propiamente dicha de la conciencia, para el planeamiento de finalidades como para la actividad libre del ser racional individual. Para la "elección" debe estar

ya "puesta" la determinación de los sentimientos—y con ella la de las posibilidades de acción—; y, no sólo puesta, sino contrapuesta a la conciencia que elige. Lo que originariamente es cosa del sentimiento, debe convertirse para la conciencia que elige y planea fines, en objeto de la intuición (1).

Este acto primario de la proyección es para Fichte la labor propiamente específica de la "imaginación productiva", que, por decirlo así, sitúa fuera lo múltiple del sentimiento y, de esta suerte, aunque vinculada a la materia, produce, según la forma, algo completamente nuevo: lo "externo", lo objetivo. La percepción sensible no es una recepción pasiva de imágenes que de las cosas vengan a la conciencia. ¿Cómo sería esto posible? Es intuición activa y proyectiva de la íntima vinculación, es un verdadero presentar ante los ojos. Allí donde la actividad real se halla ligada por aquella autolimitación del principio espiritual, quédale a la actividad ideal la acción, que consiste en poner y que la capacita para desprenderse y lanzar fuera de sí las vinculaciones, precisamente representándoselas. Aquí es donde realmente se separan la actividad real y la actividad ideal, el "hacer" del espíritu y el "intuir"; pero la primordial actividad de todo lo espiritual, que también vive en la intuición, exteriorízase en aquella proyección, que entra en juego activo allí donde la actividad real es reprimida. Una y otra vez y aun empleando la descripción psicológica, ha intentado exponer Fichte cómo toda percepción es un "dibujo" activo, una actividad (bien que vinculada materialmente) del espíritu intuitivo, que es un "ojo" y no un simple "espejo". El problema plan-

(1) III, 3; IV, 44, 66, 90, 106, 109, 125, 214; I, 297, 305, 313, 323; véase también Berger, obra citada, 121.

teado por Descartes, por Locke y por Berkeley, de cómo se llega al pensamiento de la sustancia y del objeto, partiendo de las cualidades recibidas, resuélvelo Fichte mediante su pensamiento idealista central de la función proyectiva que atribuye a la imaginación productiva. Esta actividad es totalmente distinta de la mera fantasía; no pone nada caprichoso, sino que se atiene a la vinculación real interior del ser racional. Su funcionamiento es conforme a ley, es necesario para el establecimiento de la conciencia; antecede, pues, a toda voluntad consciente individual, es supraindividual y, en este sentido, "objetivo". Lo "objetivo" de toda percepción y experiencia queda de esta suerte determinado (1).

Ahora bien, los "productos" de esta imaginación nos aparecen como objetos exteriores y no como resistencias interiores; esos productos son vividos como un "mundo", como el no yo. ¿Cómo se explica esto? Esto se explica para Fichte porque la actividad de la intuición no es sentida como una actividad. Se verifica y se olvida a sí misma en el producto. Justamente porque es actividad pura, no sabe nada de ella la conciencia real. Toda actividad contenida puede llegar a ser para nosotros objetiva y consciente por la tensión; así, por ejemplo, un impulso, un acto de esfuerzo, etc. Pero la actividad ideal pura no es, a su vez, notada por nosotros en su función irreprimida de la intuición. En este esencial olvidarse y perderse a sí misma la actividad ideal en lo intuído, en el producto, hállase la razón que explica ese problema particularmente planteado al idealismo, el problema de cómo acontezca que el ser racional no se aprehenda a sí mismo y a su interior represión, sino que crea apre-

(1) I, 159, 204, 215, 227, 331-32, 342; II, 545-45, 590; III, 58; IV, 62, 64.

hender un mundo exterior que lo cohibe. Lo determinable para la actividad determinada de la finalidad, la materia de los impulsos y de los sentimientos ha de "ser puesta" para la elección del fin, es decir, ha de ser contrapuesta; pero esta contraposición se ignora a sí misma, porque es condición de la conciencia misma y reside antes de la conciencia; lo mismo que aquella represión que, para nosotros, existe simplemente como algo dado. Así, para el yo consciente, que surge en esa contraposición, la limitación originaria y ahora explícitamente "puesta", debe aparecerle como algo dado objetivamente, como un mundo exterior, como ser independiente, como no-yo en absoluto. La limitación es considerada necesariamente como algo en sí y separable del yo. El yo consciente no pregunta de dónde viene para él el mundo de los objetos; este mundo está ahí, ni más ni menos. Pero justamente ese aparente carácter absoluto del ser representa tan sólo el reflejo de la actividad absoluta en el yo, el reflejo de la función proyectiva de la imaginación productiva, función absolutamente activa y, por lo mismo, no notada. La "apariencia de estar dado", apariencia que tan fácilmente conduce al dogmatismo, queda, pues, desvanecida. Sólo aparentemente sale el yo de sí mismo y pasa al no-yo; en el fondo, lo que hace el yo es mirar a su propia determinación interior, de la cual toda autodeterminación de la libertad debe partir y destacarse. Dentro del yo está puesta la esfera del no-yo. Si, pues, en la experiencia no puede encontrarse ningún yo finito sin un mundo exterior limitante, la doctrina de la ciencia explica este hecho en su raíz, diciendo que no hay determinada actividad del yo, sin destacarse y oponerse sobre lo determinable, sobre el no-yo y que esta contraposición es precisamente la intuición, que proyecta afuera la imaginación productiva.

No hay, pues, ningún yo determinado sin representación de cosa, sin "intuición del mundo". Mediante una separación entre la "representación" y la "cosa"—separación que es necesariamente inmanente al ser espiritual—, éstas, que originariamente son uno y lo mismo, es decir, la proyección intuitiva de las limitaciones del yo, conducen al ser racional por la vía que le lleva a la propia conciencia de la libertad y, de esta manera, por una "coacción interna del pensamiento" y un mecanismo de la conciencia, surge para el ser racional el "mundo exterior". Todo conocimiento teorético, como coincidencia de la representación y el objeto, del pensamiento y el ser, no es, pues, otra cosa que coincidencia y armonía del yo consigo mismo y con sus íntimas regularidades y limitaciones.

Toda intuición de objeto está en su origen referida a la conciencia de la libertad. Ello se muestra en el hecho de que no hay conciencia alguna de la realidad, que no sea también conciencia de posible actuación y no lleve en sí misma un deseo de tal actuación. Aquella limitación que crece hasta convertirse en intuición de un objeto real, es propiamente limitación del impulso. Con todo sentimiento de limitación hállase, pues, siempre necesariamente enlazado un sentimiento de impulso; con toda intuición de un vínculo va unida una intuición de libertad. Incluso partiendo del momento activo, de la aspiración y el deseo en el impulso, tiene lugar aquella proyección que verifica la imaginación productiva, y así, destacándose sobre las resistencias, prodúcese el objeto propiamente libre de nuestro deseo. A la intuición del objeto real dado añádese correlativa la intuición de un objeto meramente posible: el ideal; en esta intuición siéntese el yo libre, contémplase como un "libre cernerse" sobre lo múltiple de los elementos determinables.

La posición de un fin objetivo, de un ideal para el deseo, no es, según Fichte, lo que suele comúnmente concebirse, no es una representación que en algunos hombres se agregue a la intuición del mundo, considerada como único elemento originario, sino que es tan originaria como esos mismos datos de esas mismas cosas. No todos los hombres quieren y hacen realmente lo que su naturaleza les ofrece como posibles fines de su vida y de sus afanes originarios; pero todos tienen tales afanes y viven en ellos, y toda conciencia real se plasma en conciencia de posible actuar y de posible desear. Sólo actuando se encuentra el hombre a sí mismo, y encuentra la "realidad" como esfera en la cual pueden sus problemas y sus ideales determinarse. La realidad es para el hombre activo—y como ser de razón y de libertad es el hombre esencialmente un ser de acción—solamente la imagen correlativa o el otro polo de lo que debe ser y advenir. Para la manera de ver habitual, lo realmente existente es lo dado, sobre lo cual se edifican los propósitos, las representaciones, las obligaciones; pero para Fichte toda conciencia de la realidad es meramente algo mediato, algo que determina lo determinable para la conciencia del ideal. La realidad es para él tan sólo una conciencia de la realidad, y ésta no es otra cosa que la condición de la posibilidad de nuestra libre acción, condición colocada antitéticamente en el espíritu mismo. La función del "ser" real es para Fichte: que por medio de esto, "algo queda excluído, anulado"; aquello justamente que es puesto como real, no puede ser deseado ni convertirse en representación ideal. Mediante la limitación de la posibilidad infinita e indeterminada de acción, limitación que ha de expresarse objetivamente en la conciencia real, se llega a concreta representación de fines, para la actuación determinada del yo individual.

En nuestros deseos ambas cosas están reunidas: la determinación, esto es, la limitación, que conduce a la representación del mundo y a la conciencia de estar nosotros ligados a esa realidad, y el momento de la pura actividad, que se exterioriza en la elección libre y en toda representación de fines deseados (1).

Con esta intuición de objeto—intuición de realidad por una parte e intuición de ideal por otra parte—llegamos a la conciencia real determinada de nosotros mismos; llegamos al "sentimiento propio" del yo individual. El no-yo intuído y el yo propio sentido, son correlativos. Y ambos suponen el acto libre, infundado, de la reflexión, de la posición y contraposición interior. No hay vinculación al mundo exterior o a los datos del yo sin la libertad, sin, por decirlo así, la voluntad absoluta de una actuación libre real y de una conciencia real. Si yo no fuese activo, no podría sentirme a mí mismo. Si yo siento la intuición ideal, por ejemplo, como mi intuición; si yo puedo llegar a la sensación y percepción considerándolas como mías, ello es posible tan sólo porque yo, como sujeto puro, activo, estoy tras todas esas intuiciones objetivas—incluso la intuición de mí mismo, como algo objetivamente vivido por mí—. Otro nuevo acto de reflexión se verifica aquí: me intuyo a mí mismo como un yo que intuye otra cosa. En cuanto que el yo intuye "objetos" cobra esa fijeza que le permite llegar a ser objeto de una conciencia, de una intuición. Vinculación y libertad son ambas, por igual, necesarias para llegar a una conciencia que sea yo. Ahora ya resulta claro, por qué todo yo conciencia es limitado y está fijo en determinadas intuiciones de objeto; y también por qué un hombre no puede saber nunca de sí

(1) IV, 65; I, 204, 261, 269, 304; IX, 466, 488, 575.

mismo, sino en cuanto que se siente colocado frente a un mundo exterior e impulsado a actuar en él.

También para la percepción interior el camino parte del sentimiento—del sentimiento de sí mismo—y llega a la intuición. Ahora bien, la forma de toda intuición objetiva es el espacio. El yo se aparece, pues, en el espacio. El "sistema de la sensibilidad" conviértese en cuerpo por la actividad de la imaginación productiva. Todo idealismo, desde Descartes, hubo de intentar acabar con el mundo, considerado como espacial. Siempre ha sido éste el gran enigma metafísico—tanto en los *Sueños de un visionario*, de Kant, como en las especulaciones de Fichte acerca de la creación—. El enigma metafísico a que aludimos es: ¿qué tienen que ver los "espíritus", la infinita razón de Dios o los seres racionales particulares, con el espacio y lo espacial, con el mundo exterior y el cuerpo? Para Berkeley, el espacio era tan sólo algo aparente; para Kant, es el espacio la forma necesaria de la intuición finita sensible. Fichte plantea aquí también la cuestión de por qué esa necesidad del espacio. El espacio debe ser "deducido" y no simplemente tomado como un hecho fundamental de la conciencia. Esto significa que la necesidad de la representación espacial debe mostrarse como indispensable para que se produzca nuestra conciencia de la libertad. Su pensamiento de la solución es que todo hacer determinado, si ha de ser para mí consciente, tiene que estar referido antitéticamente a mi posible actuación. El espacio, empero, no es sino el esquema de las posibles actividades. La agilidad misma, intuída como algo determinable y en reposo, y no aún fijada en una línea determinada, en una dimensión determinada de la ejecución, sino concebida en la multiplicidad de las distintas posibilidades de acción, tal es para el idealismo de

Fichte el espacio; pues el idealismo de Fichte es un idealismo de la libertad y de la actuación. Para representarnos intuitivamente la más pura y espiritual actividad, hemos de representárnosla siempre como una especie de "trazo" o de línea, que transcurre en determinada dirección; incluso en la descripción abstracta y filosófica de las actividades espirituales estamos atenidos a imágenes y metáforas espaciales. Y así, todo ser racional finito contempla las infinitas posibilidades de su acción, como infinitud "dada" del espacio y del mundo espacial. En el fondo, todo espacio y todo lo espacial está "en nosotros"; sólo la actividad proyectiva de la imaginación crea esa característica extensión "fuera de nosotros", mas no como un sueño, sino como una manera de representación que es necesaria y viene condicionada por leyes de la conciencia. Pero justamente porque en el espacio se representa la totalidad de nuestras posibilidades de acción, reduciéndose a un esquema de la sensibilidad, justamente por eso es la intuición del espacio una intuición *a priori*, la condición de la posibilidad de toda intuición determinada objetiva, la cual, a su vez, hállase en conexión con la conciencia de nuestras actividades determinadas. No hay, pues, conciencia de actividad sin intuición del espacio; pero inversamente ésta nace siempre sobre el fondo de un ser activo y, por decirlo así, en tensión para la acción. Las resistencias sobre las cuales se plasma la actividad determinada, ofrécense a nosotros como materia espacial; para nuestra intuición finita es la materia extensa lo determinable por libertad, es aquello en que nosotros pasamos a determinadas actuaciones, es el material de toda acción consciente real. Según Fichte, la infinita divisibilidad del espacio y de la materia espacial no es sino la expresión de que en ella se da intuitivamente

la esfera de la libertad absoluta, que, como absoluta, ha de poder, por decirlo así, basarse y modificarse, aun cuando la actividad particular determinada se apoye en objetos, en apariencia dados e invariablemente indivisibles (1).

Así, pues, el propio yo se ofrece al ser racional para la autointuición como un objeto en el espacio, como materia. En realidad, toda representación espacial de objetos es relativa a esa particular intuición de mi "cuerpo"; toda intuición de espacio es correlativa con una conciencia del cuerpo. La determinación de lugar en el espacio es siempre relativa y debe ser referida a un punto de referencia que, por decirlo así, sea absoluto. Para todo ser racional, el yo propio en el espacio constituye ese punto de referencia primordial. Todas las lejanías en el espacio, todas las medidas en el espacio, adviénenle originariamente a la conciencia como caminos que tendría que recorrer. La percepción del espacio está siempre referida a actividades del impulso y del deseo. En los deseos y en los esfuerzos reside la medida originaria, de donde se forman en nosotros las representaciones, al parecer puramente teoréticas, de las relaciones espaciales; justamente como ser práctico, como ser de deseos, "pónese" el ser racional necesariamente en el espacio, conviértese en cuerpo. Para Fichte, lo mismo que para Leibnitz, la limitación del ser racional particular y sus actividades se expresa, pues, en el cuerpo, coordinado al alma, y en la posición del cuerpo dentro del mundo espacial; sólo que la mónada del yo no es ya pensada ahora como espejo, sino como fuerza activa, para la cual toda intuición del cuerpo y representación

(1) I, 100, 314; III, 58; IV, 82, 99; II, 228, 543, 588; IX, 70; X, 462, 464.

del mundo surge sólo como medio para volver sobre sí misma. El ser racional, en sí puramente espiritual, representa la limitación dada de su hacer, el "sistema de la limitación de su deseo", como cuerpo en un mundo espacial. Esto permite comprender por qué vivimos nuestro cuerpo como un contenido espacial sometido hasta cierto punto a nuestra propia voluntad (1).

Esta referencia de la actividad del yo al mundo espacial y a la acción corpórea del deseo, esta "sensibilización" de nuestro hacer, conduce a su núcleo central la historia pragmática de la conciencia y penetra en la médula de la conciencia real, en la voluntad. Toda voluntad se refiere a un objeto, a la realidad, quiere tener "causalidad en el mundo sensible". La actividad interna del ser racional ha de convertirse en una "fuerza sensible" y en un cuerpo, si ha de llegar a una voluntad propiamente dicha y, por tanto, a la conciencia de la voluntad, como médula de toda conciencia de actividad en el yo. Nuestra voluntad se hace para nosotros "objetiva", tan sólo en esta sensibilización, en esta referencia a lo espacial y sensible. Así, nuestra propia actividad espiritual se torna para nosotros en un querer y en un actuar dentro de lo temporal; no nos aprehendemos a nosotros mismos nunca puros como seres inteligibles, es decir, tales como en el fondo somos, sino exclusivamente en el tiempo, forma de la intuición sensible. No hay conciencia de sí que no esté en esa forma. Como el espacio, así también el tiempo tiene para Fichte originariamente un sentido práctico; no es para él como para Kant, un orden de la enumeración o de la causalidad objetiva o de las "representaciones", sino la descrimi-

(1) III, 77; IV, 11, 119, 121, 128; Y. g., 336, 366; II, 244, 595, 611; IX, 461; véase también Rundze: *Neue Fichte funde*, etc., pág. 54.

nación en la actividad del yo, que se subdivide en la serie de los medios para el fin; el tiempo es la forma en que actúa la voluntad, en que trabaja la actividad contenida y, sin embargo, victoriosa del yo, que por eso se vierte en una serie discursiva. La acción espiritual de un ser racional es intuída sólo por cuanto la acción se traduce en la serie del tiempo y, por decirlo así, en la objetividad sensible. Lo que conscientemente vivimos como "acción" y llamamos acción no es el elemento inteligible e intemporal de la actuación, sólo aprehensible por la intuición abstracta intelectual del filósofo, sino siempre un proceso temporal de la voluntad hacia un fin, mediante fuerza física. "Libertad" significa, pues, para nosotros y para nuestra conciencia siempre eso que está referido a la sucesión sensible, como Kant la definía: un comenzar absoluto de una serie. Partiendo de aquí, la forma temporal trasládase, según Fichte, a las cosas. Porque el yo se "pone" en el tiempo, quedan también las cosas—el elemento determinable del yo—tendidas en el tiempo, ordenadas en series temporales (1).

El núcleo de la voluntad, si prescindimos de esa actuación y fenómeno sensible, que sin duda le es también esencial, es un puro inteligible; y ya Kant consideraba los seres racionales con voluntad moral, como noumenos. Frente a toda "deliberación vaga" y dispersa vacilación, por decirlo así, en las posibilidades del hacer, concéntrase el yo, por decirlo así, en la voluntad como en un punto. La imaginación queda sujeta desde dentro. El acto de la concentración—esa mutua intuición del puro pensar y del puro querer, de la actividad teorética y de la actividad práctica en el espíritu, es muy característica en toda la posición de Fichte—proporciona la mejor guía para describir el acto voluntario. El querer es, en este sentido, una actuación del espíritu sobre sí mismo, una autoafección, un tránsito de la anterior determinabilidad a la determinación, tránsito que desarrolla la actividad propia y, al mismo tiempo, se limita a sí mismo; la voluntad es identidad del agente y del paciente dentro de la actividad real. Así se muestra la conexión interna del acto de voluntad con la "yoidad" absoluta y la actuación. En la realidad, la voluntad nos conduce al punto primordial, a la raíz del yo. Lo más profundo, lo "más primario e inmediato" en el hombre, aquello por lo cual el hombre, como ser limitado y manifestándose en el espacio y el tiempo, penetra en lo absoluto del puro espíritu, es su voluntad. "Toda voluntad es absoluta"—y así, la voluntad es siempre también, al mismo tiempo, conciencia de la voluntad—. Mientras los actos de intuición se olvidan a sí mismos en el objeto, en cambio en la concentración de la voluntad el yo se refiere, al mismo tiempo, a sí mismo, reflexiona en sí mismo. Todo acto de verdadera voluntad es, para mí, consciente. La médula de toda conciencia real es conciencia de la voluntad. Una especie de identidad—bien que no la identidad originaria inmediata misma—se muestra aquí entre la actividad real y la actividad ideal; el sujeto y el objeto de esta vivencia son una sola cosa—a diferencia de lo que ocurre en la oposición de sujeto y objeto, en la intuición externa—, aun cuando ya claramente distinguida en sujeto y objeto. Porque yo quiero, pienso yo la voluntad; ambas cosas están absolutamente unidas. La voluntad, en la conciencia real, en la conciencia cargada con la referencia a la intuición sensible, es lo que la actuación es antes de la conciencia, en la base de la conciencia. Así se explica que Fichte

(1) II, 102, 137, 571; III, 28-29; IV, 90-91, 95; V. s., 407, 430.

diferentes veces llame a la espontaneidad absoluta del espíritu una "voluntad", y a lo absoluto, "voluntad pura"; como también usa, a veces, para designarlo, la palabra "libertad". En realidad, la libertad es para él siempre un hacer y una voluntad que se desprenden de vinculación interna; es siempre algo que se endereza a la acción sensible; ambas cosas representan lo absoluto en su finitud fenoménica (1).

En la transición que hace la voluntad de lo determinable a lo determinado, en ese acto de la interior concentración en un punto, hállase, pues, el yo. Aquí la conciencia de sí, que viene preparada por todas las antecedentes etapas, llega realmente a constituirse. Lo inmediatamente objetivo en toda conciencia de sí—la "actividad real" que es intuída aquí por la ideal—es la voluntad, como lo "originario en el yo". Me encuentro a mí mismo como voluntad. Toda otra conciencia es mediata y constituye tan sólo la sensibilización de condiciones para que se produzca nuestra voluntad. Todo lo propiamente espiritual en el yo reside en la voluntad, es decir, en nuestra libertad, pues la voluntad como tal es absolutamente libre. La voluntad sólo puede ser producida por nosotros mismos en nosotros mismos. Voluntad no libre no sería voluntad. Incluso en la elección de fin, en la elección determinada sensiblemente, es el momento de la elección y de la resolución misma un acto real de libertad. La verdadera conciencia de la voluntad es conciencia de la libertad.

Así, el pensamiento de mí mismo como queriendo, el pensamiento, pues, de mi libertad, es "el punto supremo de un ser finito", a cuya cúspide precisamente sólo

(1) IV, 3, 43, 85; III, 19, 93; Y. z., 243, 343; II, 548; IX, 470, 474, 480, 570; X, 405, 416.

puede ascenderse mediante aquellos miembros intermedios, mediante aquellas representaciones de un mundo sensible espacial y de una existencia del propio yo, encajada en el espacio—representaciones determinadas por leyes de la conciencia y, por lo tanto, válidas de igual manera para todo ser consciente—. En el acto de la voluntad aprehéndese el ser racional en su pureza—aun cuando, al mismo tiempo, vinculado a aquellas condiciones y fenómenos sensibles—como en sí "suprasensible", inteligible. Aquí la "yoidad" llega realmente a conciencia de sí misma como actividad determinada. El acto inteligible de la voluntad, del cual todo bosquejo de fines, toda reflexión, toda resolución son sólo formas manifestativas temporales, es, por decirlo así, acto primordial determinado; como determinado, empero, no es pura sujeto-objetividad, ni es la actuación misma, sino que está vinculado a la contraposición de los objetos exteriores. Pero ¿qué es lo que convierte el acto puro, inteligible de la voluntad en acto determinado y, por tanto, consciente? ¿Qué es lo que hace que el yo, como ser de voluntad, llegue a ser este yo individual enteramente determinado? ¿En dónde reside últimamente la limitación mediante la cual la voluntad real y la libertad real se distinguen y se separan una de otra, por decirlo así, sobre la absoluta actuación? Según el modo de pensar del dogmatismo, ello ha de referirse a la posición dada del mundo exterior, a las intervenciones y estímulos de éste. Pero esto conduce al determinismo. La libertad como libertad no puede nunca ser determinada por lo dado empíricamente; una limitación de lo absolutamente activo no puede ser limitación llevada a cabo por un ser y por objetos dados. En el punto originario de la voluntad pura, en la actividad originaria del ser racional es donde debe estar situado el principio

de la determinación; en la limitación misma ha de ser el yo activo y libre. La limitación tiene que residir en la actividad misma, no serle impuesta a ésta. Toda actividad de la voluntad y, con ello, también la particularidad de los objetos de la voluntad, ha de ser determinada desde dentro por una sujeción inmanente a la voluntad pura misma, si realmente hemos de ser conscientes de nosotros mismos como seres libres. Debe haber, pues, aquí una primera síntesis originaria de libertad y limitación, frente a la cual, toda conexión y oposición de sujeto libre y objeto limitado sea solamente configuración y mediación sensible. Antes de toda determinación secundaria de la voluntad temporal y real por datos y resistencias empíricos, debe haber una limitación originaria, intemporal, de la voluntad pura misma. La voluntad misma y la limitación de la voluntad deben ser por igual primarias, si se ha de pasar de la "yoidad" al yo, de la razón al ser racional individual y a la conciencia de la libertad. La libertad ha de ser aquí pura —en oposición a la configuración secundaria de la acción libre sobre el mundo sensible—y, sin embargo, al mismo tiempo, también pensada—en oposición a la pura actuación, que es preconsciente—. Si se quiere seguir hablando aquí de objeto de la voluntad, no deberá ser este objeto de la voluntad pura lo dado sensiblemente—lo contrapuesto—, cuyo conocimiento se presupone ya en el acto de voluntad, sino que habrá de ser un objeto que la actividad voluntaria misma se dé a sí misma originariamente, un objeto "puro" frente a toda realidad sensible, una "objetividad real originaria" frente a todo lo secundario de las cosas fenoménicas.

El fundamento moral de la doctrina de la ciencia aparece aquí en plena luz. La determinación originaria de la actividad voluntaria como tal no puede ser limitación,

sino mediante una tarea dada, no mediante un objeto dado. La particularidad originaria de la voluntad y del individuo de voluntad no es una determinación de fuera, sino la propia "determinación" interna. Mi individualidad no está determinada por un sistema del mundo existente en sí y en cuyas conexiones de condición y de efectuación me encuentro yo incorporado—pues yo sería entonces una cosa, no un yo libre—, sino por la tarea que originariamente reside en mi voluntad y que, sin duda, en cierto sentido, es también para mí algo "dado", pero como algo que yo debo verificar y cumplir. Yo no soy un ser ya hecho, sino que soy aquel que yo, en mí mismo, hago; soy un devenir orientado hacia mi tarea; soy actuación particularizada. Todo mi "ser" y mi conciencia comienza en este punto de mi yo, por cuanto el yo se destaca como yo determinado sobre la indeterminada y preconsciente "yoidad"; en la idea de mi existencia reside el principio de individuación por el cual vivo. En esto se diferencia el idealismo de toda filosofía del ser; para ésta, lo "objetivo" es lo primario, y las representaciones y los conceptos de fin se construyen sobre esa objetividad; pero para el idealismo, el "concepto", el "puro concepto de fin"—antes de todos los conceptos sensibles objetivos de fin para acciones reales—es lo primero, y lo objetivo viene siempre después, como lo segundo, lo mediato, que trae a intuición esta determinación de la voluntad, su cumplimiento en el devenir. Mi ser es mi querer, es mi libertad; sólo en mi determinación moral soy yo dado a mí mismo como determinado. Toda particularidad externa de mi existencia, sobre todo la limitación de mi "órgano exterior", o sea del cuerpo y su posición en el mundo, brota de esa limitación interna superior que es determinación sólo por la autodeterminación. La limitación externa no es

más que el "aspecto ideal" de la originaria limitación de la voluntad; es la particularidad de la actividad real intuída y proyectada afuera por los ideales. El "concepto originario de fin", en el cual el ser racional se constituye, precede a toda multiplicidad del ser dado y de los fines empíricos de la voluntad. La limitación de los "sentimientos", hasta ahora sólo presupuesta, está aquí anclada en esta limitación originaria de la voluntad pura y de la libertad; el sentimiento no es nada más que un primer momento en la reflexión de la actividad ideal sobre las limitaciones reales de la voluntad. Lo "múltiple de las sensaciones" se nos ofrece como "dado", porque es la expresión reflexiva de lo primariamente dado de nuestra propia existencia, de la "determinación" de nuestra voluntad. Lo múltiple de los sentimientos es expresión inmediata de la autolimitación y autoafección de la espontaneidad pura para el individuo de voluntad; de aquí su carácter originario para toda estructura de la conciencia. Todo "objeto" es, pues, por decirlo así, una parte de mi puro estado y fin de la voluntad; para aprehender la voluntad pura y sus momentos, para intuirla, han de convertirse esos momentos en objeto del conocimiento. El ser de los objetos no es otra cosa que lo determinable de los fines puros de la voluntad—el cuerpo, por ejemplo, queda explícitamente designado como la intuición de la "determinabilidad ya determinada"—. No es, pues, el mundo un nexo de ser, dado de una vez para siempre y al que se coordinan mis posiciones de fines, como efectos condicionados, sino que toda conciencia del mundo y todos los objetos" dados" de mis fines descansan en el fundamento de mi determinación interior, que ha de verificarse por actividad propia. El mundo es realmente el "material para nuestro cumplimiento del deber", y sólo como tal es el mundo "intuído".

La percepción de objetos no es otra cosa que la proyección y la descripción mediante la actividad ideal de aquello que no puedo, que no debo hacer; de aquello que es mi limitación. La limitación originaria interna de la voluntad es intuída como limitación de un "órgano exterior": el cuerpo; y percibir no es otra cosa que la interior "imitación", por decirlo así, de aquella limitación del órgano externo. Libre dentro del mundo dado no significa otra cosa que libre dentro de la limitación originaria de mi "determinación". Los objetos hacen intuitivas sólo las resistencias y las bases para mi propia evolución espiritual. La conciencia de objetos es algo "mediato", es un rodeo de la conciencia práctica.

La determinación del deber no es, pues, para Fichte, como para Kant, el lado práctico de nuestra vida racional, lado que estaría junto al lado teorético del conocimiento de los objetos y del mundo, sino que es la condición absolutamente fundamental de toda conciencia en general. La razón práctica ha obtenido el primado absoluto. La teoría kantiana de los postulados se ha dilatado, y al mismo tiempo se ha condensado coordenando toda conciencia de ser a la conciencia de la voluntad y del deber. La vinculación al deber es en nosotros lo verdaderamente "en sí". La realidad exterior es tan sólo el fenómeno para nosotros. Todo conocimiento del ser libre, incluso su mero conocimiento de la realidad y del objeto, se refiere a su voluntad y acción y, en último término, a su deber. Todo conocimiento es, en su fundamento de esencia, práctico. Cuando los datos de la voluntad y del deber puro son "pensados", aprehendidos por la "actividad ideal", se llega—mediatamente—a aquella contraposición de lo "determinable", del "no-yo". Esta conciencia mediata del mundo está enlazada con la conciencia inmediata de la determinación de la voluntad

según leyes espirituales necesarias. Así, el segundo problema fundamental de la filosofía, problema siempre descuidado, queda resuelto en el sentido idealista inmanente: cómo sea posible que yo, como sujeto de voluntad, actúe sobre la naturaleza objetiva. El problema ya no resulta enigmático, si ese mundo exterior y la actuación sensible corpórea misma no son otra cosa que una intuición de mí mismo, un fenómeno del ser de voluntad, que permanece en sí mismo y obra sobre sí mismo (1).

En todo hombre, en todo ser de razón reside, pues, como lo más originario esa ley interior, según la cual el ser racional ha de limitarse "por todo tiempo", "por toda eternidad", y ha de formarse limitado para la libertad. Con el conocimiento de un determinado requerimiento a la actividad libre comienza toda conciencia real. La individualidad está, pues, dada a cada uno de nosotros; es nuestra naturaleza "invariable", en la cual el capricho nada puede cambiar. Pero esto no significa que mi carácter esté dado de una vez para siempre, no; mi problema, el sentido de mi vida y el fin de mi existencia me está dado; no puedo cambiar nada en ello, porque no debo hacerlo, porque precisamente en la determinación y limitación de ese deber se constituye mi existencia y mi libertad. La determinación no es una coacción externa, sino que señala el brote originario de la libertad y de la conciencia de la libertad, a partir de la espontaneidad pura absoluta, a partir de la "yoidad" infinita e indeterminada. Toda vida y toda libre evolución de mi existencia, mi verdadero "hacerme a mí mismo" en el afán y en la acción, resulta posible tan sólo

(1) Véase, especialmente, *Destino del hombre*, parte tercera; y además, II, 656, 666; Y. g., 297, 386; IV, 45; Runze, obra citada, 58 y sigs.

por esta limitación interior del fin. Manifiéstase también inmediatamente para la conciencia como sentimiento del deber—y al mismo tiempo, como sentimiento de no ser lícito—, como conciencia del requerimiento a mí planteado, como conciencia categórica del deber. A cada individuo va dirigido, según Fichte, un llamamiento particular, un imperativo individualizado; toda conciencia viva del deber es conciencia de mi determinación, de mi destino, de mis obligaciones; pero lo que se exterioriza objetivamente en esta conciencia peculiar de un requeriminto suprasensible dirigido a mí, no es en el fondo más que la intuición inmediata espiritual, la intuición "intelectual" de la voluntad pura misma, precisamente en la limitación que constituye mi ser y mi vida como la de un sujeto particular de razón y de libertad. También en la conciencia del imperativo categórico intúyese el yo en realidad a sí mismo e intuye la propia vida de libertad. Aquí la intuición "intelectual" que, por lo demás, sólo ha de verificarse en la abstracción del filósofo, la intuición del acto absoluto, conviértese en función vital de la conciencia empírica real. Lo que se nos exige es autoactividad absoluta, bien que determinada por una limitación originaria; es un obrar absoluto de una voluntad individualizada por sus tareas e individualizante de sí misma en la ejecución de aquélla. En la conciencia del deber están unidos el conocer y el querer, la actividad teorética y la práctica, y lo están en una unión originaria y esencial; el conocer la exigencia es un reconocer, un ejecutar activo; y sólo en este autocumplimiento se revela y manifiesta. La "aprehensión" de aquella exigencia es ya voluntad, cumpla realmente o no el mandamiento y lo deje o no actuar sobre mí; he de obrar interiormente, bien obedezca, bien resista, ya por acción o ya por omisión. La resolución misma de

no obedecer es un acto voluntario. Lo que en éste es percibido como exigencia, constituye precisamente una determinación interior del principio activo de la libertad misma.

También esta pura espiritual determinación originaria del yo debe estar contrapuesta a un elemento correspondiente determinable, a un no-yo espiritual, por decirlo así. Así, como la intuición sensible del cuerpo es correlativa a un mundo sensible exterior, así el puro yo voluntad se destaca—como se desprende de lo ya dicho—sobre una esfera de pura espiritualidad, sobre un "mundo" de lo espiritual. La tarea limitada para mi yo individual es sólo una "parte" de la "masa de la razón". Así como mi cuerpo es sólo un miembro en el mundo fenoménico de los cuerpos, así mi espíritu es como noumeno un miembro tan sólo en el "reino inteligible de los espíritus". Sólo en la contraposición puedo yo intuirme como individuo determinado espiritual. Experimento mi individualidad originariamente dada y todos mis actos de libertad puestos al servicio del devenir y cumplimiento de esa individualidad, como una parte de "reino racional puro"; individualidad es un "ponerme yo a mí mismo como uno entre muchos"; todo lo determinable del mundo sensible no es, en último término, más que el reflejo proyectado hacia afuera de las limitaciones de mi determinación y libertad; y de esta suerte, mediatamente, el reflejo también de ese superior no yo, de ese "supremo determinable", de ese reino de la razón como conjunto de todas las tareas particulares de la libertad. Todo fenómeno en el mundo sensible tiene su punto de arranque en ese mundo inteligible y en mi posición dentro de él; ese mundo inteligible es el "sustrato firme" de todo lo empírico. Los dos mundos, el empírico y el inteligible, son correlativos, y en este sen-

tido tiene razón Kant con su teoría de los dos mundos. Estos mantienen recíprocas relaciones; no hay conciencia de la libertad, de las tareas de la libertad, sin intuición sensible de la resistencia y propia limitación, y viceversa. El punto de unión y el momento del tránsito entre ambos mundos es la libertad de la acción, cuya determinación y cuya actuación se nos ofrece como la acción sensible en un mundo sensible. Lo verdaderamente originario, el "primer objeto", por decirlo así, de nuestra conciencia—naturalmente, no el primero en sentido psicológico—es, empero, el yo puramente espiritual, y con éste, el reino de la razón. Lo único "en sí" son las determinaciones de la voluntad pura.

Esto no significa, empero, que—como en algunos "misticismos"—los "espíritus" puros y su complejo de tareas, su mutua complementación para formar un "reino" de la libertad y de la razón activa sean intuídos por nosotros. El problema de la doctrina de la ciencia no consiste en "razonar" un nuevo ser, sino en explicar la experiencia real dada. Trátase también aquí de la experiencia dada; pero de una experiencia cuyos problemas nunca nadie ha concebido rectamente hasta ahora, ni aun siquiera Kant, con su reino de los fines. En realidad, uno de los más originales y significativos logros de Fichte es el haberse planteado el problema que, al menos desde la contraposición cartesiana entre el yo, cierto de sí mismo, y el mundo exterior, hubiera debido ser planteado; pero que una y otra vez desapareció tras el problema del mundo exterior material. Fichte plantea el problema de cómo son dados los yos ajenos. Todos los que, partiendo de toda su actitud filosófica, hubieran podido llegar a ese problema—Descartes mismo, Leibnitz, Berkeley, Kant—, pasaron a su vera sin proponérselo. Todos ellos consideran el problema del cono-

cimiento y del saber acerca de algo externo, como referente en esencia tan sólo a la naturaleza. Pero la inversión radical llevada a cabo por Fichte, la atención vuelta hacia la esfera moral espiritual, pone este problema en el primer plano. En su investigación de las condiciones a que está sujeta la conciencia personal del yo, la conciencia práctico-teorética, sitúase Fichte a la vez sobre ambas experiencias fundamentales; yo soy solamente yo cuando me destaco sobre los objetos, cuando, como objeto activo me encuentro a mí mismo actuando sobre el ser que me es dado como resistencia, y yo soy solamente yo, como determinado ser espiritual, en conexión y enfrontamiento con el tú, soy "hombre sólo entre hombres". La "deducción" de la doctrina de la ciencia debe, pues, añadir a lo ya dicho esto otro, algo supremo de capital importancia en la conciencia personal de mí mismo y del universo: ¿cómo es que yo encuentro "seres racionales fuera de mí", coordenados en ese mundo sensible proyectado fuera?

La respuesta está ya indicada en sus términos generales; también este hecho de la conciencia real pertenece a aquellas condiciones de la posibilidad de la conciencia que son indispensables; sólo en la correlación con esta conciencia del no-yo, con este saber de otros seres libres y fines voluntarios, es posible una conciencia de sí mismo. La propia determinación, lógrala cada cual sólo en contacto viviente con otros. El problema particular, empero, que Fichte se plantea aquí es el problema epistemológico: ¿qué rasgos esenciales ofrece esa peculiar conciencia del no-yo, que no es conciencia de cosa, sino conciencia del tú, es decir, que no es un saber de objetos muertos, sino de seres libres? Sólo en la respuesta a esta pregunta resulta claro hasta qué punto, para el idealismo de Fichte, el mundo material es, sin

duda, sólo mi representación, representación en todos los yos individuales (pues así debe entenderse Fichte, como particularmente lo demuestran los *Hechos de la conciencia*—II, 665, 668—; está Fichte en relación mucho más estrecha con Leibnitz y también con Berkeley de lo que generalmente se cree); es decir, la materia de mi libertad, intuída en mí y "para" mí, según leyes de la conciencia supraindividuales y, por tanto, "objetivamente" y de modo supraindividual; hasta qué punto, en cambio, la percepción de otros seres libres puede significar una relación real de mí mismo con algo "en sí" y "exterior" a mí—aunque entendida esta palabra en sentido inespacial—. Aquí se produce otra relación entre el sujeto y el objeto distinta de la descrita hasta ahora. De otra suerte, el idealismo de Fichte hubiera tenido que desembocar en un solipsismo teorético y ético, como muchos contemporáneos del filósofo creyeron realmente, después de la exposición de 1794, que no llegaba a penetrar en esa "deducción". Pero entonces el yo esencial individual permanecería encerrado realmente en sí mismo y en su propia evolución de libertad, y toda representación de "cosas exteriores", incluso la de los otros seres racionales, no sería más que una proyección hacia afuera de la propia determinación y determinabilidad del yo. Pero aunque la voluntad fichteana de libertad tiene que negar absolutamente la existencia de un mundo material en sí, sin embargo, su patetismo moral, al mismo tiempo—que procede tanto de la filosofía moral de Kant como de la propia y personal voluntad de educación y de elevación—, exige la existencia de otros seres libres y el contacto real del yo consciente con ellos.

El "requerimiento" para una "determinación" o destino particular, en el cual se constituye el individuo de

la voluntad originariamente, hubo de ser hasta ahora considerado, por decirlo así, en abstracto, no según el modo de presentarse en la vida temporal del individuo real con cuerpo y alma. También el llamamiento a la propia actividad de la libertad ha de aparecerme en el flujo temporal y como algo objetivo. En realidad, todo niño llega a ser un yo-esencia libre, no por sí mismo, ni menos por las "impresiones" del mundo de las cosas exteriores, sino por la influencia de otras personas, por la acción educativa de otras personas. Pero ésta—en clara y absoluta oposición a toda coacción de efecto mecánico sobre cosas muertas y no libres—no es otra cosa que un requerimiento para determinadas actividades, una exigencia de libertad, querida o no querida, exigencia que ya por sí misma despierta la libertad. Ya la simple pregunta es una forma de tal requerimiento; la pregunta aguarda la respuesta de la autoactividad de la persona preguntada. Todo aguardar, todo mandamiento, todo ruego, es una posición de libertad. Y sólo en la respuesta a semejante requerimiento madura el niño y se convierte en persona, llegando a una actividad propia y determinada. Así, nuestros deberes en la vida, nuestra conciencia de lo que debemos hacer u omitir, los adquirimos siempre en concreto, partiendo de los requerimientos que otros seres libres nos plantean, aunque no sea más que por su simple existencia o por sus actos. Toda autoactividad de la conciencia moral encuentra las directivas, los fines posibles de la elección voluntaria, en conexión con lo que otros ya hicieron y me dejaron a mí por hacer. En la comunicación directa espiritual o en la comunicación espiritual mediante obras — mediante "productos artísticos" de la actividad humana—, constitúyese la conciencia concreta que los hombres reales tienen de sus quehaceres; sólo en la conciencia de las

exteriorizaciones de ajena libertad llega a tener conciencia de sí misma la libertad propia y a plantearse sus propios fines. "Requerimiento", "educación" en el sentido más general de la palabra, de ser libre a ser libre, constituye toda conciencia de la determinación moral.

Entre las condiciones de la posibilidad de la conciencia propia está, pues, otra aprehensión objetiva, además de la que recae sobre el mundo intuído; y es un verdadero sentirnos requeridos por la libertad ajena. No hay conciencia del yo sin conciencia del tú; no hay conciencia de mí mismo sin la experiencia, al menos, de un yo ajeno. La mónada yo, pensada puramente como espejo teorético del mundo, podría ser absolutamente solitaria; pero la conciencia práctica de sí mismo exige, además de las resistencias del material externo, que esté dada una superior determinabilidad, una esfera de problemas concretos, sobre la cual se destaque ella misma con su propia determinación y su propio problematismo. Y precisamente esa esfera se produce para el individuo en la percepción de fines pertenecientes a ajenas voluntades y de efectos producidos por ajenas libertades; es decir, en el "requerimiento" real por estas ajenas voluntades. Sólo en la aprehensión y libre reacción ante dichos requerimientos a mí planteados—con voluntad o sin ella—, encuéntrome yo a mí mismo como ser real, es decir, activo y libre. La conciencia del yo y la percepción de otros "seres racionales fuera de mí" son, pues, correlativas. En la vivencia que consiste en sentirme requerido, me es consciente al mismo tiempo la propia libertad—pues sólo a una libertad puede dirigirse un requerimiento, ya que a lo no libre no se le requiere, sino que, simplemente, se le produce efecto—y la libertad del otro, y con ella su existencia; sólo de un ser libre puede partir un requerimiento. La percep-

ción de los demás está en esto claramente diferenciada de toda percepción de cosas. Aquí se aprehende no sólo una resistencia a la libertad, sino, por enigmático que parezca, la libertad misma y fuera de mí. La aprehensión del yo ajeno no es, pues, una representación puramente teorética, sino al mismo tiempo una referencia práctica; todo conocer es aquí ya un reconocer; toda "acepción" de una libertad ajena es un reconocimiento, puesto que yo, naturalmente, puedo con mi acción contender contra esa conciencia y menoscabar la libertad ajena. Frente al conocimiento de que "en el concepto de otro ser se cuenta con mi obrar", no puedo mantenerme en actitud puramente receptiva; tengo que contestar de algún modo, haciendo u omitiendo, obedeciendo u ofreciendo resistencia. Por mucho, pues, que los hombres, en la teoría, se consideren a sí mismos y a los demás como no libres, es lo cierto que, como conciencia práctica y real de sí y de los demás y en todos los actos, por medio de los cuales refiérense unos a otros, suponen libertad en sí y en los demás. Así, el conocimiento del yo ajeno es una conciencia de índole completamente peculiar; no es un mero saber, sino un acto originario de reconocimiento, en el cual se constituye en correlación la conciencia de la propia libertad y la referencia a los demás.

Para la concepción corriente, el conocimiento de otros seres racionales fuera de mí se basa en un raciocinio. Pero yo no puedo concluir de determinadas exteriorizaciones a una causa semejante—a saber, la de un ser libre—, sino cuando ya tengo el concepto de libertad fuera de mí. Así, pues, supónese ya la originaria vivencia del tú como algo inmediato. Su sentido más profundo reside, empero, en lo señalado, en el requirimiento a la propia determinación, requerimiento en el cual llego a ser para mí un ser determinado de libertad y de actos. Y así constituye una necesidad en el mecanismo de la conciencia—y con esto queda explicada por su "base" la experiencia diaria—el que me aparezcan otros seres racionales; es decir, el que en la representación sensible del mundo, en la cual elaboro mi propia determinación, me sean dadas también esas representaciones de otros hombres como seres sensibles espirituales de la misma especie que yo encuentro en mí mismo. Como "hecho en el mundo sensible", ha de llegar a mí el requerimiento para la propia determinación; tiene, pues, que haber fenómenos exteriores, a los cuales me sienta yo obligado a trasladar el pensamiento de la racionalidad. La propia limitación del yo, convertida en sensación y dada como percepción, aparece como la acción sobre mí de ajenos seres corporales, mediante los cuales la libertad me habla. Tan pronto como llega a mí un requerimiento concreto, al cual mi acción—la actividad real—da respuesta, refiérome necesariamente a un ser racional fuera de mí, a un ser entretejido en el mundo exterior intuído fuera de mí. Mientras en la representación del propio cuerpo el proceso espiritual va, por decirlo así, de la causa real al efecto fenoménico—del ser inteligible de voluntad a la existencia sensible corporal—, aquí, en cambio, el camino va de los seres corporales ajenos, encajados para mí en el nexo de la naturaleza, a los centros reales de libertad, que forman para mí el "reino inteligible de los espíritus". En los fenómenos sensibles corporales y en los productos artísticos, situados en mi intuición del mundo, en toda exteriorización de libertad ajena ilumínase para mí la articulación del mundo suprasensible racional, en el cual yo soy un problema de libertad con otros y junto a otros. La acción de los hombres unos sobre otros, acción que

se verifica mediante el cuerpo y que se ofrece en el mundo sensible, representa tan sólo la manifestación fenoménica necesaria para que se produzca la conciencia, manifestación de una conexión puramente inteligible de la razón; pero que en su pureza no es nunca para nosotros totalmente aprehensible. Así, las dos determinabilidades, el mundo sensible y el mundo espiritual, se compenetran necesariamente una con otra y se determinan una por otra para nuestra conciencia real. Esta coordinación y ordenación en el mundo sensible y en el curso del tiempo, en una gran "cadena de seres libres, es, pues, lo que hace que mi acción sea libremente determinada y que toda conciencia real de mi determinación individual sea posible. Yo continúo lo que otros han comenzado; pero no como determinado causalmente por ello, sino como un ser libre que inicia su labor en los requerimientos que de aquéllos parten. La conexión propiamente dicha del mundo no es la cadena de los efectos causales, sino la de las determinaciones, la de los requerimientos de libres seres a libres seres. Un dar y recibir contenidos espirituales, una "libre acción recíproca por conceptos y según conceptos", es el carácter peculiar de la humanidad, mediante el cual "cada persona se robustece inevitablemente como hombre". En todos los actos humanos se cuenta con la conexión de los demás y con que los demás continuarán lo iniciado. El mundo de la razón está consigo mismo en relación recíproca; hay, pues, en cada individuo algo que le obliga a admitir otros seres racionales fuera de sí (1).

En este pensamiento de una conexión originaria inteligible de los individuos dentro de un único reino de la razón, está ya contenido el otro pensamiento, de que el "fin racional" es en el fondo uno, aunque "elaborado" por los múltiples individuos de distinta manera. Distintas son las limitaciones de los individuos, los puntos de contención a partir de los cuales se forman sus tareas y sus actos de libertad; esta diferenciación se nos muestra, sobre todo, en la particularidad del sistema de los impulsos y de la sensibilidad, en el cuerpo y sus fuerzas activas y en la peculiar posición dentro del mundo infinito de las posibilidades de acción. Mas lo que por igual y de modo homogéneo se supone en toda diferencia de problemas y de requerimientos es la autodeterminación, la autoactividad, incluso en la limitación. Toda determinabilidad y toda determinación individualizada de lo determinable debe servirnos tan sólo de punto de partida y, por decirlo así, de trampolín para el acto originario propio, siempre nuevo, de determinarse a sí mismo, aspirando allende todo lo "dado" de fuera y de dentro. También este núcleo de las exigencias vitales es puesto por la conciencia finita—sometida a la ley de reflexión—como algo objetivo. Aun cuando la conciencia no conoce la espontaneidad más que en conexión con la contención, y la voluntad libre sólo en referencia a objetos reales, y los actos del yo sólo vinculados a la efectuación sensible y corpórea, no puede, sin embargo, por menos de pensar para sí la espontaneidad absolutamente pura, separada abstractamente de todas las vinculaciones fenoménicas, de toda determinación y determinabilidad. En la idea de Dios, como pensamiento de una voluntad absoluta, pura, de la absoluta "mismidad", de la autonomía—o como quiera que se llame a este pensamiento imposible de agotar—, pone el yo ante sí el fin de toda vida, fin absolutamente superior a toda

(1) III, 8, 35, 47, 56, 61, 66, 69, 72, 80; IV, 218, 220, 223, 225, 254; Y. g., 567, 570, 576, 582, 603; *Vida y correspondencia literaria*, II, 116, 224; véase, también, II, 600, 603, 608, 618, 625, 665, 668; IX, 549.

limitación de la individualidad y a toda particularización. En realidad, no conocemos la autoactividad más que en el "tránsito" de lo determinable a lo determinado; en la idea de Dios exprésase el problema, para nosotros nunca soluble, de pensar la autoactividad absolutamente pura y sin semejante tránsito. Dios, como yo absoluto, es, pues, siempre solamente una "idea" para nosotros, y no algo que podamos realmente intuir, aprehender, concebir. El yo absoluto es el todo; pues todo lo que es, es autoactividad limitada o está puesto por ésta; y, por otra parte, es la nada, pues no es un "algo", no es nada determinado, ni tampoco es nada "para sí", pues la conciencia de sí no se verifica más que en el pensamiento de algo determinado y en la distinción y separación de sujeto y objeto. Y, sin embargo, es esa idea para nosotros una necesidad primordial, es la última y más alta de las condiciones que hacen posible la conciencia real. Yo no puedo ser consciente de mí, es decir, de mi actividad más que en la relación—bien que no siempre confesada—, con el fin último único de todo afán de libertad y de toda afectuación; con la "mismidad" que se cierne por encima de todos los objetos y las vinculaciones de la sensibilidad y de la singularidad (1).

Así, la doctrina de la ciencia, que partió del principio de actuación de la absoluta "yoidad", como lo originario en toda conciencia del yo, como la "forma" más profunda y general de la razón finita, termina en el concepto final de la absoluta autoactividad, concepto, por decirlo así, proyectado, y para la conciencia real, dado. Lo que allí resultaba accesible tan sólo a la "intuición intelectual", que hace abstracción de todo lo restante de la conciencia real, descúbrese aquí como el pensamiento final supremo en toda conciencia activa; ese fin supremo no es posible pensarlo exhaustivamente e intuirlo realmente de modo objetivo, aun cuando la conciencia, harto habituada a representación sensible, suele gustosamente convertirlo en una deidad objetiva, en una verdadera persona, en una conciencia, esto es, en algo finito y limitado. En este punto máximo de la doctrina de la ciencia, muéstrase, pues, cómo realmente en el ser racional, la "yoidad" vuelve sobre sí misma y a través de los vínculos y afanes del individuo, percibe como fin eterno la razón y la "mismidad" en general. Así, la doctrina de la ciencia, merced al progreso de las contraposiciones en la estructura de la conciencia, ha descrito un círculo; la "historia pragmática del espíritu humano" conduce, a través de todas sus etapas, a una conciencia de lo absoluto que es real, aun cuando no objetiva, y que era ya el primer cimiento para todas las articulaciones y mecanismos en ella misma.

(1) III, 21, 117, 137, 253, 264, 275, 515; VI, 279; *Vida y correspondencia literaria*, II, 165.

III

LA DOCTRINA DE LA MORAL (1)

En la determinación o destino del hombre ha descubierto la doctrina de la ciencia la base de todas las realidades de la experiencia, como necesarias representaciones en el ser racional. Hacia la libre acción, que establece fines, y partiendo de la limitación originaria del individuo, va agudizándose la estructura de la conciencia. La cuestión de cómo la acción puede acontecer como una efectuación de los sujetos sobre lo objetivo, hubo de resolverse juntamente con el problema de cómo se llega a la representación del mundo. Aquí, como allí, el proceso real consiste en una "acción recíproca del yo consigo mismo"; aquí, en la intuición ideal de la limitación y determinabilidad internas; allí, en la efectua-

(1) Las exposiciones más importantes en Fichte son: *El sistema de la doctrina moral*, de 1798 (IV, 1-365) y el luminoso escrito póstumo: *Sistema de la doctrina moral*, de 1812 (XI, 3-144). Para los fundamentos sistemáticos de la doctrina moral hay que tener en cuenta, además de las dos partes principales de la doctrina moral de 1798, la tercera parte de *Fundamentos de la doctrina de la ciencia*, de 1794, y el cuarto capítulo de los *Hechos*, de 1810. Para la posición de Fichte con respecto a los problemas concretos de la ética, hay que tener en cuenta, además de la doctrina de los deberes en la *Doctrina moral*, de 1798 (segunda y tercera sección), las tres series de lecciones sobre destino y esencia del sabio (tomo VI

ción real por reflexión libre sobre ese elemento limitado interiormente. El problema de la filosofía práctica, que ha adquirido, pues, una significación central en la totalidad del sistema, consiste en iluminar más de cerca el sentido espiritual de la acción y de la colaboración que se ofrece a nuestra conciencia efectiva, como causalidad en el mundo sensible, como causalidad que pone fines. Kant había destacado la acción moral y la había distinguido de todo hacer, que viene determinado sensiblemente por fines propuestos de los apetitos exteriores, estableciendo el concepto de una voluntad "autónoma", no determinada desde fuera, sino determinada por sí misma. La buena voluntad cumple su deber, no por algo, sino por el deber mismo. Para el idealismo de Fichte, para el idealismo de la libertad, éste no significa otra cosa sino que todos los objetos y fines determinados de nuestra acción son tan sólo los caminos y rodeos mediatos de la actividad de la voluntad sobre sí misma. La acción de la libertad tiene el sentido y el fin de la libertad misma. El acto moral es el punto en el cual la fuerza creadora productiva del espíritu se vuelve sobre sí misma.

Pues ¿qué puede significar eso del deber por el deber? Pudiera parecer como si se diese aquí a la volun-

y XI), las partes pedagógicas en los *Discursos a la nación alemana*, la *Advertencia para la vida beata* y la llamada *Doctrina del Estado*, de 1813. El mejor estudio sobre la ética de Fichte se halla en Metzger, W.: *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethic des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1917. Puede completarse con el artículo de Hans Freyer: *Das Material der Pflicht. Studie uber Fichtes spätere Sittenlehre. Kantstudien*, tomo XXV, 1920, pág. 113. Sobre la pedagogía de Fichte, que no hemos podido estudiar en el texto por razones de espacio, no existe todavía una exposición completa. Una bella caracterización de Fichte como educador da H. Scholz, en los *Kantstudien*, 1914, tomo XIX, pág. 146.

tad un mandamiento externo, que llegara a ser para ella fin propio. De hecho la conciencia moral vive así sus exigencias vitales. Pero la concepción filosófica no ha de permanecer en este plano. El imperativo categórico no debe tomarse como mero hecho de la razón, como mera materia de la conciencia. Si se le toma así, nunca podrá comprenderse en dónde está situado el "fundamento de autoridad" para semejante requerimiento absoluto a mí dirigido. Si el deber es tal como—necesariamente—me aparece, como un mandamiento que se dirige a mí, como una ley que se cierne sobre mí y a la que yo debo "obedecer" y "someterme", entonces no hay sanción posible para ella. Pero la doctrina de la ciencia ha mostrado que ese objeto, el más alto de todos los objetos de la conciencia, es nuestro propio "producto". El "deber" de la tarea, por decirlo así, dada, es sólo una expresión estática y objetiva para designar el dinamismo subjetivo que constituye mi vida como "determinación"; el imperativo es la contraimagen proyectada de la propia actividad determinativa. Y así, ese "deber por el deber mismo" es un concepto objetivado, es imagen de la conciencia, para designar ese elemento originario en nosotros mismos, el hacer por sí mismo y para sí mismo. Es un impulso interior el que nos determina a formarnos un imperativo en la visión transformadora de la reflexión, un imperativo como "concepto" de ese impulso. Por eso esta ley, que en apariencia está dada exteriormente, puede exigir de nosotros sumisión y obediencia.

No es, pues, como partiendo de Kant pudiera parecer; es decir, no es como si las "tendencias" de la sensibilidad vieran frente a sí ese "deber" frío y exterior. ¡Cómo íbamos a llegar de ese modo a la acción real! En verdad, frente a los impulsos de limitación que componen la llamada sensibilidad hállase el "impulso pri-

mordial" puro del ser espiritual, que no es un impulso enderezado a cosas en apariencia dadas, sino un impulso enderezado hacia sí mismo. Todo obrar moral y toda "autonomía" descansa en la dinámica de la autodeterminación del impulso primordial. Y si se cree no poder verificar ese pensamiento de un impulso "puro", ello obedece solamente a que se piensa el "impulso siempre" como un ser atraído desde fuera, en vez de entenderlo originariamente y esencialmente como un manejar, como un hacerse a sí mismo, como un actuar sobre sí mismo. (Incluso en el impulso "sensible" es esto lo propiamente original.) Y así, el impulso puro, cuya expresión en la conciencia es el deber y la obediencia, la ley y la sumisión, no es otra cosa que actividad por la actividad misma, una "facultad superior de desear" sin objeto exterior como fin. Como ya el maestro Eckhart refería a la vida la acción del justo, considerándola como una acción sin "porqué" y la ponía en relación con la vida, que siempre se vive a sí misma, así Fichte busca, partiendo del concepto kantiano de autonomía, el sentido ético de todo obrar en la dinámica misma de la actividad. También todas las posiciones morales de fines y todas las formaciones ideales son para él exclusivamente caminos y medios para un sentido de la vida completamente inobjetivo, y en el fondo, nunca estático: la autoactividad absoluta, la actuación. Obrar es el fin para el cual existimos; el obrar es fin propio. El actualismo, que el concepto de todo lo espiritual determina en Fichte, revela aquí su tendencia de valor; el puro hacer, la autoactividad absoluta es el valor ético fundamental. La "forma" de la buena voluntad es, al mismo tiempo, su contenido propio (1).

(1) Véase el libro del autor sobre los *Seis temas de la metafísica occidental*, cap. IV.

Debemos, pues, lo que en el fondo somos; "somos" efectivamente no otra cosa que ese movimiento vital de una libertad sujeta y una y otra vez desprendida de la sujeción, esa libertad que "el deber" expresa objetivándola. Somos finitos como esencias que obran, y, sin embargo, al mismo tiempo infinitos; somos limitados como individuos—exprésanlo la sujeción del cuerpo y de la naturaleza—; pero, al mismo tiempo, nos encumbramos sobre los límites propios, cerniéndolos libremente en la elección y luego en el acto absoluto de concentración, en la resolución que establece fines y que de nuevo nos vuelve a vincular a realidades. Todo afán, toda actividad de la libertad es un juego cambiante de lo finito y lo infinito. El fin no es nunca logrado; pues tal es la perfecta infinitud, la real ilimitación y autoactividad absoluta, una mera "idea" para nosotros, un inejecutable pensamiento y antinómico, bien que necesario. Pero en los "saltos" de mis actos libres, en mi desprenderme de las viejas y siempre repetidas vinculaciones, vivo yo, en forma discursiva y, por decirlo así, dialéctica, aquella infinidad que empuja toda vida. La vida moral es progresión, juego encontrado de altos—detenciones—y continuaciones, con la tendencia a aumentar la expansión de las limitaciones, con tendencia a exaltar a la libertad. Toda vida que en el fondo es vida de impulso—pues los objetos no son otra cosa que resistencias impulsivas también, pero proyectadas fuera—tiene este sentido. El núcleo del imperativo categórico ha de ser, pues: "aspira a ser independiente", aspira a ser activo por ti mismo. La ley moral es la ley de la absoluta coincidencia consigo mismo; es decir, del yo empíricamente limitado con el yo ideal de la actividad pura, con el yo del impulso originario. Fichte expresa esto, ya en su primera doctrina moral, diciendo que cada cual debe llegar a

ser Dios. Mas no como lo entienden los místicos, mediante actual fusión en la intuición, sino mediante una serie de actos que nunca son perfectos y que conducen al infinito futuro. Lo finito no puede captar la infinitud más que en la forma de la progresión. También partiendo de esto vemos, pues, que todo el centro de gravedad recae sobre el movimiento espiritual.

La aspiración hacia el yo puro de la actividad absoluta tiene por reverso la aniquilación del no-yo. La adquisición de la infinitud en el yo-esencia significa dilatación de sus límites, rechazamiento de lo ajeno, de lo "dado", superación de la "naturaleza"; pero también esto se hace exclusivamente en la lucha del progreso, no, pues, mediante simple apartamiento de lo natural, mediante simple dominación del impulso, mediante suficiencia, abstinencia y apatía estática, como la que busca el estoico, quien, semejante al místico, quisiera convertirse en Dios en el presente y en lo finito mismo. Así habría que pensar si la naturaleza—y nuestros impulsos—fuesen realmente algo ajeno. Pero, como ha demostrado la doctrina de la ciencia, la naturaleza no es otra cosa que el límite de nuestra libertad, límite que podemos nosotros cambiar en actividad interior. Nuestro "sistema de la sensibilidad y de los impulsos" y todo lo que sobre él se construye en lo dado del cuerpo y del mundo, es la condición necesaria para llegar a ser libres. "La sumisión del no-yo" tiene ese sentido altamente positivo y activo, el sentido de lograr el momento activo allende las limitaciones—las cuales a su vez no son más que actividad contenida—, lograr lo espiritual en la sensibilidad y el impulso originario en los impulsos. Toda actividad moral es, pues, labor, elaboración de la naturaleza en nosotros y de la naturaleza en torno a nosotros—de la contraimagen proyectada de nuestra determinación

impulsiva—. Independencia de la naturaleza, liberación de la sensibilidad es un fin que está situado en el infinito y sólo puede alcanzarse realmente por actos de compenetración de la materia con el espíritu viviente. El hombre debe hacer de la naturaleza exterior su propiedad y, por decirlo así, su cuerpo, el órgano de su actividad espiritual; y de igual modo debe—y ambas cosas son en el fondo una misma—formar sus impulsos y dirigirlos a la autoactividad de las funciones espirituales. La cultura de lo meramente dado, de lo estático y limitado de la naturaleza es el contenido de toda actividad moral; en semejante labor, y por ella, desenvuélvese el espíritu y su libertad. El último sentido de toda labor sobre lo real no está en la obra misma, sino que siempre consiste en poner la libertad en marcha. Yo actúo sobre el mundo sensible, no significa otra cosa sino que yo convierto las limitaciones en actividad, lo sensible en espíritu, lo dado en libertad. Toda transformación de la naturaleza debe tener ese sentido final: que el no-yo sea convertido en yo.

La naturaleza y la sensibilidad no constituyen, pues, en la ética de Fichte una contraposición absoluta al espíritu y a la moralidad. Por insistentemente que acentúe lo natural como mero no-yo, como lo negativo y muerto, como la limitación, sin embargo, precisamente la limitación tiene para él el sentido eminentemente positivo de ser la base de la libertad, el material para el cumplimiento del deber. La limitación está puesta por el principio mismo espiritual; es el instrumento de que se vale el espíritu para realizarse a sí mismo. Hasta el odio a la naturaleza parece exaltarse en Fichte la convicción de la nulidad del simple ser sensible; y, sin embargo, precisamente la doctrina de Fichte se opone a todo dualismo absoluto de espíritu y materia, de moralidad y

sensibilidad, tal como desde la antigüedad viene perdurando en los sistemas éticos y se hace sentir incluso en Kant. Por violentas que suenen las exigencias de Fichte encaminadas a la "sumisión" de lo natural, es lo cierto que el pensamiento profundo consiste en considerar esa sumisión como una autoliberación, como el propio desarrollo de aquello de que lo "natural" extrae su vida. Así Fichte, justamente en su patetismo de la cultura y de la labor, ha puesto el valor máximo en el enlace de la vida moral con la sensible. Y trascendiendo explícitamente de Kant se ha planteado siempre el problema de la aplicación de la ley moral, el problema de la real ejecutabilidad de lo mandado, el problema de la conexión entre el carácter "inteligible" y el carácter "empírico". También toda voluntad moral y toda acción moral está atenida a impulsos naturales, puesto que es real y se efectúa en la realidad; todo posible concepto de fin en la vida se endereza a la satisfacción de un impulso natural. ¿Cómo habríamos de querer moralmente una realidad, si no tuviésemos el impulso hacia ella? Los actos puros de intención serían simple ilusión de la fantasía, si no tuviesen esa tendencia a la realidad, si no estuviesen sustentados en el impulso. Si ponemos la voluntad "pura" en oposición a la vida natural del impulso, entonces desaparece todo contenido concreto de la vida moral. Una coincidencia de la actividad moral y de la actividad sensible es condición de todo acto de libertad real. Semejante coincidencia, empero, no es un milagro excepcional, porque el impulso primordial es el mismo para mí como naturaleza que para mí como espíritu puro, sólo que en ambas veces está "visto desde puntos distintos", porque el impulso natural mismo representa la particularización de la vida espiritual en mi individualidad. Los impulsos "sensibles"—con sus objetos—son ellos mismos un momento parcial necesario en el proceso moral: son autoactividad, bien que limitada; la limitación es necesaria para que advenga la libertad. Así, para todo "deber" concreto está dado un seguro "poder"; el requerimiento moral no puede contradecir a la naturaleza. En todo momento de la vida hay algo acomodado a nuestro destino moral; y ese algo es fomentado al mismo tiempo por el impulso natural, si éste no está corrompido. En la limitación originaria del yo está dada, con el deber de mi determinación, al mismo tiempo la condición de su ejercicio. En toda determinación real de la vida coinciden, pues, ambos impulsos. Mas esto no significa, por otra parte, que se identifiquen. No todo lo que el impulso natural busca es conforme al mandamiento moral. No toda limitación del impulso es el cimiento siempre posible y necesario para desenvolvimientos de la libertad. Y, sobre todo: la vida de los impulsos sensibles no es siempre entendida por el hombre y por la libre reflexión humana tal como debe ser entendida, como comienzo de la libertad. Sino que los hombres la toman como algo completo en sí, como si los impulsos existieran sólo para ser satisfechos. Por íntimamente que lo natural pertenezca a lo espiritual, hay que tomarlo siempre, sin embargo, como algo mediato, como el instrumento y el tránsito. Así Fichte une estrechamente en la doctrina moral lo "suprasensible" y lo "sensible", cuyo fundamento unitario buscó en la doctrina de la ciencia y halló en la "acción". Si, en general, el menosprecio dualista de la sensibilidad del cuerpo, ha conducido necesariamente a representaciones supranaturalistas de una vida ulterior, "pura", libre de toda materia, en cambio, para el idealismo de la libertad en Fichte, idealismo que también en el sentido ético quiere ser un "idealismo realista" e "inmanente", esa

dualidad significa en lo sensible esencialmente labor y acto progresivo. Lo sensible y la materia pierden todo aspecto de lo en sí malo; aspecto que tenían desde siempre. La acción más "pura" de la libertad debe, como determinada y vertida en actos determinados, estar limitada, y esto significa precisamente ser dinamismo sensible e impulsivo. La naturaleza trabaja en las manos de la razón, según su existencia originaria y justamente como "resistencia"; así Fichte lo demuestra, por ejemplo, en el matrimonio, en las relaciones naturales y morales del amor, de la compasión y de toda verdadera simpatía entre hombres. Todo un reino de deberes concretos y formas de la moralidad llega a ser para él comprensible y valioso, aunque Kant, con su contraposición dualista, no tenía para ello una visión recta. La sensibilidad, el propio cuerpo, la posesión material, todo esto está esencialmente incluído en mi esfera de libertad; no es en modo alguno algo accidental para la configuración moral de mí mismo, no es algo indiferente y, ni mucho menos, hostil. Todo lo natural en mí y fuera de mí debe valorarse como vía y medio para la actividad propia moral; pero en la lucha contra la sensibilidad y contra la naturaleza se revela la conexión de toda vida en la actividad originaria. La antítesis es un miembro y un tránsito para la síntesis. La oposición kantiana entre el deber y la inclinación no es, pues, absoluta; como el deber mismo descansa en el impulso primordial, así las inclinaciones son, por su parte, exteriorizaciones limitadas de un tráfico superior. Moralidad es, pues, no algo impuesto a la vida natural, sino la naturaleza originaria de la vida misma.

Con esto queda dado que el mal no puede consistir en la relación con algo en sí malo; que la dualidad moral de bien y mal no se basa en un dualismo presupuesto

en la realidad y al cual la vida estuviese atenida. La oposición entre la teoría cristiana del pecado y la de la antigüedad se determinaba en que aquélla busca el origen del mal en un interior desvío de la actividad de la libertad humana. Mas si esta idea prolifera hasta convertirse en un completo apartamiento de Dios, en una perversión, por decirlo así, total de la libertad, Fichte, en cambio, siguiendo en esto las huellas del optimismo leibnitziano, según el cual el pecado había de ser tan sólo actividad contenida y signo de finitud, ve la fuente del mal sólo en el hecho de aflojar la tensión de la libertad, de no desprenderse, de persistir. Una sublevación absoluta contra la ley moral, un elemento realmente diabólico en este sentido no existe para él. Todo cuanto acontece y es—incluso todo lo sensible e impulsivo de la existencia—, viene de la actividad y es con ésta, en su fondo, espiritual y bueno. No hay actividad mala, no hay vida espiritual que en sí misma sea mala. Pero para la visión finita de la conciencia real, la persistencia, que evita la tensión de la libertad y el esfuerzo para desprenderse, aparece como una fuerza positiva en nosotros. Así como la autoactividad es el valor fundamental de toda aspiración moral, así la inercia es el disvalor absoluto (el "mal radical") y la fuente de todos los vicios. El permanecer en lo meramente dado, en la limitación—que es en sí misma de carácter sensible, pero debe tomarse como punto de apoyo para actos de libertad—cuando por "simple presión sobre sí mismo" es posible desprenderse y dilatar los límites, esto es propiamente el pecado. La "quietud" de la determinabilidad es tomada aquí como estado final, en vez de comienzo de una nueva serie. Vivir para el goce en vez de vivir para la acción, no significa otra cosa que buscar la tranquilidad en algo que sólo debe ser signo de cum-

plimiento para un hacer y fortalecimiento para nuevos actos. Lo moralmente malo es aquietarse en la sensibilidad. Dicho de otro modo: perderse en lo exterior, distraerse en la multiplicidad de los objetos que, como objetos, estimulan el impulso, en vez de concentrarse en cada vez más íntimos actos de libertad, concentración que habría de conducirnos a la unidad de la actividad pura. La conciencia moral no siente su propia existencia más que en el continuado esfuerzo de la libertad, que no es un apartarse de cierto ser malo, sino siempre un recobrarse a sí mismo sobre los obstáculos y resistencias de las contenciones interiores y, por decirlo así, una constante lucha del espíritu puro contra la propia falta de pensamiento y desatenta distracción. Y si los vicios consisten en esa rígida persistencia en las limitaciones del impulso, por otra parte, son también los signos de que estamos determinados para la virtud. En el vicio mismo percibe, quien mire a lo profundo, una fuerza moral y, con ella, la determinación moral.

De los fundamentos en que se basa la doctrina de la ciencia resulta asimismo que todos los deberes reales son estrictamente individuales. Repartidos en el tiempo y alineados en etapas representan el peculiar destino y movimiento vital del ser racional individual. El mundo, el espacio infinitamente lleno como esfera de las posibilidades de acción, es uno y el mismo para todos nosotros; y también el último fin es uno. Pero los caminos son diferentes. Acentuó Fichte este pensamiento, no sólo en sus últimos años, cuando la idea del destino individual del hombre—y finalmente también de los pueblos—ocupa en él tan gran espacio, sino desde el principio de su pensamiento filosófico. Cada uno de nosotros debe llegar a ser Dios "hasta donde ello le sea posible". A la libertad de cada cual corresponde una serie particular

de deberes, como también una esfera de deberes individualizada—representada exteriormente por el cuerpo y su posición en el conjunto del mundo—. No hay, pues, en la vida y en los afanes reales ningún imperativo general del cual podamos sacar el deber de cada momento o que pueda servirnos de criterio para el enjuiciamiento moral. El imperativo universal viene siempre posteriormente; vive sólo en la abstracción del filósofo. "Sé independiente", tal es la fórmula general, pero precisamente por ello vacía para la vida. "Cumple siempre tu destino" es fórmula que señala ya a la situación individual. Mas cuál sea para mí ese destino en cada caso, nunca puedo derivarlo de ningún precepto general, de ninguna doctrina moral, ni puede prescribírmelo nadie que no sea yo mismo. Aquí interviene una función activa e inmediata propia del individuo. Así como toda conciencia de lo real es concreta e individual, condicionada al cabo por aquel elemento absolutamente inmediato de los "sentimientos" que sólo pueden ser vividos y no deductivamente concebidos, así también toda conciencia moral de la vida—de la cual aquella otra es tan sólo la contraimagen objetiva condensada en resistencia—es siempre individual y se funda en un sentimiento del deber, que yo sólo puedo vivir inmediatamente en mí, pero no puedo recibir de fuera y de otros. Es imposible deducir *a priori* por qué yo percibo ahora y aquí precisamente esto y aquello—aun cuando la función de la percepción puede deducirse muy bien de leyes de la conciencia—. De igual modo, es imposible determinar mi conducta en este momento por leyes universales y máximas dadas. Interviene aquí como allí el elemento absolutamente irracional del sentimiento, que es una manifestación inmediata y completamente originaria de mi determinación primordial. La conciencia concreta

del deber y la conciencia concreta de la realidad no son sino la exposición en el tiempo de la determinación individual en el ser racional, determinación que nunca puede ser calculada porque siempre es acto de libertad absoluta. Si hubiese en esto "razones", deducciones, mediaciones, medios de intelección, estaría yo determinado, pero no me determinaría yo a mí mismo. A toda vida moral pertenece, pues, la convicción absolutamente inmediata del deber individual. No basta obedecer y tener, por decirlo así, una buena voluntad formal para todo lo posible, sino que hay que sentir por sí mismo, hay que penetrar por sí mismo, inmediatamente y no por razones generales, lo que se debe realmente hacer en cada momento. "Obra según tu conciencia"; "obra absolutamente de conformidad con tu convicción de tu deber": tal es la fórmula que la voz del sentimiento habla a cada cual, tal es la fórmula en que el sentido de la vida se descubre para cada cual. Este "sentimiento" no es en el fondo otra cosa que la "intuición intelectual" de la conciencia viviente; y así, este sentimiento espiritual se diferencia rigorosamente, como clara convicción, de todo lo sensible sobre lo cual se construye la intuición de la realidad. El claro conocimiento moral de los propios deberes es posible en todo momento de la vida, porque no representa otra cosa que aquel acto de libertad en la autoconcentración, en el "regreso a sí mismo". Toda intuición sensible de la realidad y de mi situación en el mundo ha de ser para mí el punto de partida para esa visión de libertad, en la cual aprehendo mediante las representaciones sensibles el puro núcleo mental de mi existencia en inmediatez espiritual. Este saber acerca del deber descansa a sí mismo sobre el "acto absolutamente inicial" de la voluntad libre y es uno con ésta. El corazón y la cabeza, el entendimiento y la voluntad vienen a parar a una misma cosa. La antigua virtud de la "moderación" únese aquí plenamente con el voluntarismo de la doctrina cristiana de la libertad. La formación de una convicción moral en cada situación de la vida, el conocimiento de sí mismo, es deber. Toda ciega obediencia, todo cumplimiento del deber por el "deber" dado en general, toda acción según mandamientos no vividos, no sentidos, todo dejarse determinar por "autoridad" es, pues, inmoral. Sólo la acción consciente, sólo la acción basada en convicciones claras, vividas, sentidas en la propia libertad, es moral. Todos los mandamientos dados, universales, de la religión, del mundo, de la educación, deben ser examinados en la conciencia inmediata y concreta de mi determinación moral. Aquí está la evidencia absoluta al alcance de cualquiera; basta con abrirse a la llamada de la libertad. Toda convicción y evidencia de la vida descansa, en último término, en esa profunda base de nuestro saber como "inmediata coincidencia de nuestra conciencia con nuestro yo originario". El criterio de toda verdad teorética, de todo conocimiento de objetos y de aprioridades es, a su vez, algo "práctico, en el cual es deber permanecer". No hay conocimiento que, al menos mediatamente, no se refiera a nuestro deber; así, el conocimiento del deber mismo es el más originario, inmediato e infalible. No puede haber error en la conciencia del deber. Todos los supuestos errores de conciencia son pecados; fluyen de la "inercia", de la "falta de pensamiento y de atención a nuestra naturaleza superior".

El camino de la moralidad está descrito como camino de la libertad, la fuente de toda determinación del deber está descubierta. Pero queda la cuestión siguiente: ¿a qué se dirige nuestra acción concreta? ¿Sobre qué actúa nuestra acción propiamente? El contenido vital de

mis fines, ¿dónde debo buscarlo? La "causalidad en el mundo sensible" es siempre sólo un medio y rodeo para una evolución espiritual. ¿Significa, empero, esto que la propia libertad de cada cual ha de ser su fin supremo? Hay en el sentimiento vital de Fichte e incluso en su teoría un fuerte rasgo que impulsa en ese sentido. Pero otro más fuerte todavía le separa de él. El acto moral es, sin duda, un acto de autoliberación; pero no tiene por fin, por objeto, esta autoliberación. La libertad en general, la razón como tal, es el fin. La libertad y la razón no es meramente la mía. Yo soy, sin duda, un yo en la correlación con el tú; soy un ser real de razón como miembro en un "reino de los espíritus". Lo que yo debo querer no es el llegar yo particularmente a ser Dios, sino el advenimiento en general de lo divino; y esto no significa otra cosa que la libertad de todos y que todos sean libres y razonables. La tarea infinita, como demuestran todos los deberes que en ella se basan, está repartida en un "sistema" de individuos y sus infinitos progresos. Sólo en relación con ese todo tiene el individuo existencia moral. Por importante que eternamente sea mi propia individualidad en sí, como miembro del reino de la libertad, no ocupa de ningún modo el primer plano para mí mismo y para mi acción real. Su vida libre aumenta por cuanto yo mismo, con todas mis fuerzas, me afano por la libertad de todos y, con ella, por el reino de la razón como un conjunto. En este sentido, la "anulación" de la individualidad, la absoluta dedicación a aquella unidad supraindividual, es el punto en donde logramos nuestro verdadero ser. El individuo llega a ser una personalidad moral cuando se sumerge en el conjunto, partiendo de sus particulares posibilidades de acción. La "especie" es el fin: la "humanidad". Esto no significa una generalidad abstracta, un

mero concepto, sino un conjunto real, un sistema de concretas articulaciones vitales, un "reino" de seres racionales. El progreso que debemos buscar, no es, en egoísmo moral, el simple desenvolvimiento propio, sino el progreso de la humanidad, el continuo desarrollo del reino moral. Cada cual debe considerarse sólo como instrumento y medio en ese movimiento hacia el conjunto. La acción moral debe sustentarse en la conciencia de la solidaridad entre toda existencia humana y el propio desenvolvimiento. Y puesto que estamos "determinados" para pertenecer a un conjunto, por eso la vida real, tanto la sensible y natural como la moral, ha de cumplirse sólo en la acción recíproca, en donde cada cual, por decirlo así, recibe su ser de los demás.

Mi fin es libertad en general, libertad de la humanidad, la vida de la "especie". Mi actuación se orienta, pues, inmediatamente a los demás. La actividad moral es dedicación a los demás, a todos, al conjunto. Todos los deberes son, según Fichte, deberes sociales. La moralidad es actividad social; no puede referirse a una mera línea de libertad aislada, como Robinsón. La acción viviente es siempre acción directa o indirecta sobre la libertad ajena. El contenido de mis fines vitales no es mi moralidad, sino la moralidad ajena, la moralidad fuera de mí. Todos los contenidos de la voluntad moral proceden de la acción recíproca, de los "requerimientos". En este último concepto reside ya el elemento de que esa "dedicación", ese "sacrificio" de mí mismo en pro del todo y de los demás, debe llevar el carácter de la actividad. No basta la dedicación de un amor o de una compasión que comprende y perdona. Obrar, tal es el fin para que existimos. La dedicación a los demás es labor en ellos, es influencia, es despertar de sus propios valores. Es, pues, compatible con todo

grado de dureza y de enérgica estimulación. La vida moral es lucha, lucha por el fin de la libertad, lucha con la naturaleza sensible en todo. Labor también en la existencia limitada sensiblemente, en la materia que resiste y contradice. Así debemos, ante todo, actuar unos sobre otros y colaborar para "cultivar" la naturaleza exterior, para que la libertad y el espíritu se hagan visibles en ella y, por decirlo así, mediante su simple visión, sean despertados en nosotros. En este sentido es deber para cada cual tratar, no sólo los demás hombres—como acentuaba Kant—, sino también todas las cosas materiales, "según su fin último"; es decir, según lo que de ellas puede por libertad exigirse y vivificarse. El mundo que me aparece y que es para mí como la contraimagen de las propias limitaciones y posibilidades de libertad, no es sólo mi mundo porque sea el mundo de mis representaciones, ni es por ello tampoco de considerar como medio para el advenimiento de mi propia libertad. Yo no debo tratar las cosas del mundo dado enderezándolas hacia mi propio sentido. Sino que todo lo que es para mí en el mundo fenómeno, debe estar referido juntamente con mis propios deberes al advenimiento de la libertad en los demás, cuyos deberes forman círculos, que tocan siempre a los míos; así, pues, cualquier contenido de realidad debe ser siempre para mí valioso como materia y ocasión para la libertad de los demás. Esto vale particularmente para los "productos del arte", es decir, para las cosas que por actos de libertad, que otros han verificado, quedan introducidas en la realidad y en la intuición del mundo que todos tienen; vale particularmente para las obras de la vida culta, que por doquiera nos rodean en la "naturaleza" y que llevan en la frente el sello de la libertad ajena y no han de servirme solamente como materia para mi liber-

tad. Actuar en el mundo sensible no es solamente actuar en mis limitaciones, consideradas como puntos de apoyo para mi libertad, sino también actuar en las limitaciones de los demás. Algo cambio yo en ellos y en sus posibilidades de libertad, cuando varío una cosa de sitio, cuando transformo alguna realidad según mi concepto del fin. En la marcha de la cultura y en la conexión de la vida humana, toda acción sobre la naturaleza y la realidad tiene importancia para el conjunto; mi acción en el mundo sensible debe, pues, ir siempre acompañada por la conciencia de lo que aprovecha para la evolución y la libertad de los demás.

Es éste el camino indirecto de la intervención por "requerimiento" en los demás y en su libertad, es decir, en su moralidad. Toda elaboración de la realidad exterior, todo cálculo técnico y dominio de los poderes naturales, toda ordenación conforme a fin y también todo ennoblecimiento estético de lo real tiene ese sentido. Pero, al mismo tiempo, mi pugna, mi labor activa, vale inmediatamente para la vida libre de aquellos sobre quienes yo quiero influir por el acto y la palabra en la sociedad. La educación mutua para la moralidad debe ser el fin de nuestra vida en común. Por eso, la vida en la sociedad—por ejemplo, en el matrimonio—y la colaboración en sus ordenamientos, es un deber, según Fichte. Sólo en la convivencia puede madurar la moralidad en el ser libre. Todos los seres racionales necesitan de mutuos requerimientos, y sólo mediante éstos llegan a la concreción de su propio deber y de su autoevolución. Los requerimientos no son sino actos de educación, si por "educación" no se entiende la imposición de exigencias ajenas, sino la estimulación de la propia actividad. Todos los mandamientos de la educación en sentido estricto, todos los imperativos de la sociedad, de las

costumbres, de las autoridades, son siempre los puntos de partida generales para el descubrimiento de lo que el individuo debe cumplir como deber. Y así, nunca es, en último término, el mandato, la exigencia general —que, como tal, tiene en sí siempre algún punto de heteronomía—, sino la impresión de la personalidad como de un ser por sí mismo libre, individual y concreto, el modelo viviente, la acción previa, es lo que despierta en nosotros la libertad y el conocimiento propio y nos anima a la realización de nuestras propias tareas. Mas lo que Fichte piensa no es un pedantesco adoctrinamiento de todos por todos, sino un libre formarse y animarse unos a otros por su ser y sus actos, una mutua fecundación mediante comunicación de los fines intuídos, un traspaso de las grandes tareas de la vida humana, que los unos hacen a los otros.

Así, en el torrente de la vida moral, cada cual viene limitado por lo que los demás deben hacer y han hecho ya; y en esa limitación es donde cada cual llega a su propia individualidad moral. La vida real de la vida moral se configura, según Fichte, en el nexo total de la vida humana, es decir, en la historia. Los individuos son miembros en las grandes cadenas de efectos que por las generacions de la existencia temporal prolongan la labor en las tareas de la cultura, en la transformación del no-yo orientada hacia la libertad. Sólo cuando nos sumergimos activamente en los problemas planteados a nuestro tiempo y a nuestro mundo encontramos cada cual nuestra propia vida de libertad. Pero cuando nos apartamos y aislamos, en vez de obrar; cuando "separadamente" vivimos una ilusión particular, perdemos, al tiempo que las resistencias, también los requerimientos que nos dan contenido y nos impulsan a la acción; y, con ello, perdemos igualmente la libertad

real concreta. Es cuestión de conciencia moral el asentar las plantas en el suelo de la realidad. Sólo así hácese visible el mundo de los ideales como conjunto de las exigencias planteadas justamente aquí y justamente de esta manera. Lo importante es, pues, comprender el tiempo en que se vive, aprender a perseguir la marcha que siguen las líneas de la libertad en su curso del pasado al futuro. Los conocimientos de la historia, no como una colección de acontecimientos, sino de vida, en cuya continuidad nos encontramos y que nosotros mismos hemos de proseguir, han de servir para la vida libre. En esto ve Fichte un rasgo fundamental del "destino del sabio": que conozca el valor de la cultura y de la vida culta y lo promueva y, con ello, interpreta el futuro. El filósofo, sobre todo, que señala el fundamento de unidad y el nexo de sentido en la experiencia, debe también mostrar el nexo de sentido en el acontecer temporal de la humanidad—que no es, en modo alguno, una línea recta unívoca de progreso—. Merced al conocimiento de su tiempo y de su mundo, el filósofo, requeridor en máximo sentido, orienta el conocimiento y la voluntad de todos hacia el fin del futuro. En esto, la ciencia y la filosofía se revela como primero y máximo elemento de la labor moral que incumbe a la humanidad.

IV

LA DOCTRINA DEL DERECHO Y DEL ESTADO (1)

La estructura moral de la humanidad, en la cual toma forma el sentido de toda existencia, realízase esencialmente en las formaciones de las comunidades humanas. La vida moral es para Fichte siempre vida social, y en todas sus grandes tareas y acciones, supone efectiva convivencia de seres libres en un mismo mundo de la acción. Mas quedaría mal parada la realización de los fines morales y sociales, si esta convivencia hubiera de suponer ella misma la buena voluntad y la

(1) Las más importantes exposiciones en Fichte son: *Bases del derecho natural*, de 1796 (y 98), así como la obra póstuma *Sistema de la doctrina del derecho*, de 1812 (X, 493). Especialmente para la evolución del concepto de Estado tiene gran importancia la obra intitulada: *El Estado comercial cerrado*, de 1800, y, además, los *Rasgos de la época presente* y los *Discursos a la nación alemana*, así como *La doctrina del Estado*, de 1813, y los *Fragmentos políticos* (VII, 519-613), *El patriotismo y su contrario* (XI, 221) y *Sobre Maquiavelo* (XI, 401). Como colección y ordenamiento de materiales es utilizable la obra de A. Lasson: *Fichte in seinem Verhältniss zu Kirche und Statt*, Berlín, 1863. La mejor exposición de conjunto se encuentra en la obra ya citada de Metzger. En el texto, y por motivos de espacio, no hemos podido tratar el problema de la nación en Fichte; sobre el cual véase la excelente exposición de Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat*.

mutua entrega de los individuos, si la sociedad, en general, hubiera de esperar, para constituirse, que se condensaran y depuraran los propósitos morales que en ella se reunen. Por doquiera debería entonces suponerse la moralidad germinante como plena actualización de la misma. Toda decadencia moral en una sociedad real habría de llevar consigo la caída de su consistencia y, con ello, también el término de todas las posibilidades morales de formación y de actuación para las almas bien templadas. En realidad, empero, sucede que en esto —como también en todos los fines de nuestro deseo, los cuales nacen, no de las direcciones de la voluntad buena, sino de los impulsos dados por la naturaleza—, el lazo originario social está dado por "la naturaleza" y no por la moralidad. En todos los altibajos de los sentimientos humanos y de los actos humanos hállase firmemente fundado en sí mismo el suelo nutricio de la sociedad natural. En las relaciones de derecho básase originariamente la sociedad, como un nexo que se ordena partiendo de los intereses y de las coincidencias naturales entre los individuos, de modo, por decirlo así, mecánico y que se forma antes de la libertad propiamente dicha en los actos de la conciencia moral. No es en el "requerimiento" específicamente moral en donde nos encontramos como seres libres dentro de la realidad y nos conocemos y nos comportamos unos y otros como seres de libertad; sino que en esa acción recíproca ideal nos hallamos siempre sustentados sobre un nexo más amplio, sobre un "mecanismo" altamente real de los seres libres y de las exteriorizaciones libres; mecanismo que se basta a sí mismo en su funcionamiento. Aquella conexión del yo con el tú, en la cual el ser racional se recobra a sí mismo y su libertad, se constituye antes de la intervención moral, ya en la relación jurídica que

con necesidad, por decirlo así, ciega y no sometida a la voluntad individual, vincula unos a otros los seres libres, impulsivos y necesitados. Las formaciones de sociedad jurídica son las condiciones para la posibilidad de que se produzca la conciencia propiamente moral del yo-tú y para toda dedicación a los demás, para toda acción mutua. En la conexión de derecho se ofrece al individuo la materia y la esfera particular, en la cual puede conseguir los fines de su libertad y, con ellos, su propia individualidad. El niño, por ejemplo, llega a sí mismo en el marco fijo de la familia y mediante los concretos requerimientos que en esa esfera particular de una formación de comunidad originariamente natural y jurídica se le plantean, sean cuales fueren los propósitos internos de los individuos que participen en ella.

Así, en Fichte, la doctrina del derecho, partiendo del concepto de moralidad como un concepto esencialmente social, adquiere una significación particular para todo el sistema; es un momento destacado en la doctrina de Fichte sobre la vida que esta doctrina—siendo en sentido tan intenso doctrina de la acción en la realidad y no de una pureza meramente interior, que pudiera vivir separada en superiores esferas—busque tan rigorosamente la conexión con aquel orden de fríos intereses de la sociedad humana que la ética filosófica y religiosa tantas veces ha tenido alejados de sí. Nadie puede, según Fichte, llegar a su propio destino interior—y, con ello, a la conciencia de sí mismo—, y mucho menos cumplirlo, fuera de la conexión jurídica de una sociedad real y sus órdenes estatales. Así, en la construcción unitaria que Fichte hace de la conciencia libre humana, en su exposición de la "historia pragmática de la conciencia", corresponde a la "ley jurídica" y sus formaciones una importancia insustituíble y peculiar. La es-

fera del derecho es el vestíbulo necesario para todas las posiciones de fines y de ideales morales; proporciona la materia inmediata de toda actuación moral en común. A lo cual no contradice el que Fichte pondere como particular ventaja de su nueva teoría jurídica, frente al derecho natural de su tiempo, la distinción radical entre el derecho y la moralidad. Lo peculiar y el hermetismo de este grado de la conciencia queda acentuado con ello, sin que se niegue que el grado mismo existe y sirve de vía para lo más alto. Todas las experiencias y mecanismos de la conciencia son para Fichte etapas que conducen a la autodeterminación del espíritu; incluso las percepciones de la naturaleza exterior son para él vías y materiales de la libertad. También las conexiones de derecho son condiciones de la posibilidad de la moralidad, y, en este sentido, su significación interna se cumple en aquella vida superior de la conciencia. Pero no por eso son aquellas formaciones y vinculaciones ya por sí mismas moralidad. Sus legalidades han de ser concebidas rigorosamente en su propia índole. Ninguna relación de derecho debe fundamentarse moralmente; y, sin embargo, sirve, en último término, al surgimiento de un orden moral, de suerte que los contenidos vistos desde arriba coinciden en muchos puntos. El matrimonio, por ejemplo, como relación jurídica, no es moral, y el derecho matrimonial no debe fundarse en motivaciones morales; sin embargo, también dentro de la doctrina moral existe la comunidad y el valor de comunidad que corresponde al matrimonio; y todas las obligaciones espirituales interiores de esa comunidad nacen de las relaciones jurídicas que son, por sí mismas, premorales. Y, de modo semejante, sobre el mecanismo natural y necesario del Estado se desarrolla la comunidad moral de los espíritus humanos, sin que por ello el concepto del

Estado mismo haya de fundarse originariamente en la moralidad. En los mismos ordenamientos y contenidos que, en el grado inferior de la conciencia, se elaboran por condiciones puramente "naturales", nace después, en la situación superior del espíritu, la nueva sanción de la legalidad moral para la conciencia. El ordenamiento jurídico y el estado mismo pueden llegar a ser, para nosotros, deberes. Pero en sí mismos son anteriores a todo deber y a la superior libertad de la conciencia moral. Así, el sentido teleológico de la igualdad jurídica reside notoriamente, para Fichte, en la tarea moral de la humanidad; puesto que el gran fin de la razón sólo puede ser realizado por la labor activa de la libertad entre todos los miembros particulares del reino racional; puesto que, por tanto, la moralidad y el conocimiento espiritual no pueden limitarse—como en la antigüedad—a una clase social superior y a individuos privilegiados, tiene el derecho que dar a todos los individuos que conviven, lo necesario para la evolución y verdadera efectuación de su libertad. Pero la cuestión se plantea de este modo, cuando se la considera retrospectivamente desde el fin último en que culmina la estructura de la conciencia, no, empero, en la "deducción" del mecanismo espiritual, en donde las necesidades se reunen como por sí mismas y han de ser concebidas puramente por sí. Sin la limitación y garantía de las esferas de libertad exterior para los individuos, limitación y garantía que se lleva a cabo en la vida del derecho y del Estado, nunca los hombres llegarían a su propio destino interior; mas no por ello es esta limitación y distribución la obra de fuerzas y legalidades que en sí mismas son absolutamnte libres de exigencias y motivos morales.

En el derecho nada tiene que hacer la buena voluntad.

En el derecho domina la coacción y la legalidad imponible desde fuera. Contenido de una relación de derecho no puede ser más que lo que sea susceptible de imponerse. La coacción es la que da las garantías propiamente dichas. El ordenamiento jurídico debe contar con la posibilidad e incluso con la probabilidad de la desobediencia y de la transgresión. Ya esto distingue toda comunidad jurídica como tal de la comunidad de los "santos", hacia la cual tiende todo nexo moral. Pero, además, el derecho se funda en reciprocidad. Como ser moral, deseo el bien ajeno, cualquiera que sea la conducta del prójimo para conmigo. Pero el derecho lo concede esencialmente, bajo la suposición de que el prójimo atienda también a mis derechos y se coloque conmigo en recíproca conexión jurídica. En la esfera del derecho no hay obligación sin, al mismo tiempo, derechos dados. También se puede ver la diferencia fundamental entre las esferas y entre las legalidades en esto: que la moralidad lograda tiene necesariamente la tendencia a anular el orden jurídico en sus leyes coactivas. Si alguna vez se consiguiera la situación terminal, la "comunidad de los santos" absolutamente realizada, de suerte que no hubiese que contar con malas voluntades y cada cual conociese claramente sus deberes en la limitación de éstos por los deberes ajenos, entonces el derecho y el Estado no tendrían función alguna y habrían de desaparecer.

Las relaciones jurídicas no son morales; hállanse, por decirlo así, en el centro entre lo meramente natural y la libertad moral. En la primera exposición, Fichte ha acentuado especialmente el elemento natural en el derecho para hacer más vivaz la separación y distinción respecto de la moralidad. En total oposición a las tendencias eticistas del derecho natural contemporáneo, su

exposición del "derecho natural" acentúa el origen esencial de todas las relaciones jurídicas, el origen de la naturaleza común en los egoísmos particulares. Toda comunidad jurídica es un mero orden de intereses. Pero, al mismo tiempo, sepárase de Hobbes, a quien se acerca por otra parte con frecuencia, acentuando el momento peculiar de la razón en ese aparato que conduce al mecanismo de la sociedad, según la particularidad que se ha establecido en el problema teorético del yo ajeno. La simple y desnuda naturaleza impulsiva no llegará nunca al pensamiento de una "transgresión" y de "derechos" recíprocos; ni tampoco basta con señalar a un "cálculo" racional suplementario. Lo peculiar es más bien que aquí el prójimo es entendido como ser libre e interviene en el llamado cálculo. Lo peculiar es que cada cual comprenda que una vida común sólo es posible entre semejantes seres libres, si cada cual limita su propia voluntad. Ahora bien, lo característico de las formaciones jurídicas en el mecanismo de la conciencia es que el individuo, con sus impulsos egoístas, "saca la consecuencia" de limitar su propia libertad—y esto, no sólo por cálculo astuto momentáneo—. Todos los "contratos" nacen de semejantes autolimitaciones peculiares y absolutamente originarias, que no pueden ser reducidas al mecanismo natural y a la compensación de las fuerzas, que animan los meros impulsos y a los cálculos puestos al servicio de éstos; pero que tampoco pueden en modo alguno ser referidos a los actos superiores de la conciencia moral. En toda relación jurídica, que es algo más que una lucha de impulsos y algo menos que un reconocimiento moral del valor propio del prójimo, hay siempre, en el fondo, un reconocimiento de libertad. Aquí no domina una verdadera libertad interna del ánimo, sino un mecanismo de intereses; pero no es un mecanismo de

simples impulsos, sino un mecanismo tal, que su ley es ley para seres libres—aun cuando seres libres interesados en la mera sensibilidad—. También en el elemento impulsivo y sensible—por ejemplo, en el de la recompensa y el castigo—dirígese la ley jurídica asimismo a la libertad de los que establecen relación jurídica. Su exigencia a éstos consiste en tratarse mutuamente, no como cosas, sino como seres libres; ahora bien, esta exigencia no es categóricamente moral, sino sólo "hipotética". Sólo cuando el individuo quiere vivir en la comunidad jurídica ha de dejar que se limite su propia voluntad para la libertad del otro. Pero el hecho de que los hombres acepten semejantes vinculaciones, no viene obligado, ni por la mera naturaleza impulsiva—ni aun con la adición de un cálculo cauteloso—, ni tampoco por primordial exigencia de la conciencia moral. Fórmase aquí una conexión sistemática de especie y legalidad muy particular. No coacción ciega, ni tampoco posición voluntaria de muchas voluntades, por decirlo así, ya hechas, construye esa conexión, sino que en ella el individuo, como individuo, se establece y se encuentra a sí mismo. Como por necesidad natural se impone en el individuo el estado de derecho, y, sin embargo, los individuos se hallan en él como seres libres, que libremente se han limitado, aunque tengan en ello el mayor interés; no están, pues, como absolutos egoístas, para quienes la conexión fuese un medio inventado astutamente para los fines particulares. La voluntad jurídica, por paradójico que parezca, es una "voluntad de un ser libre determinado por necesidad natural". De modo puramente físico es naturalmente posible convivencia sin recíproca limitación, y el hecho de que en ella mucho va a parar al aniquilamiento mutuo, no necesita acaso impresionar al egoísta absoluto, que sabe aprovechar las

luchas. Pero la relación jurídica es más que "naturaleza"; es "razón", aunque no razón moral. Un mecanismo de la razón, una estructura racional en el mecanismo de la conciencia, deja su rastro en las formaciones jurídicas como grado necesario y etapa en el camino que conduce a la conciencia de los seres libres morales y a su colaboración para el obtenimiento del fin humano. El que siga después preguntando el porqué de la voluntad jurídica misma—por qué los hombres entran en la relación jurídica y no siguen siendo seres de impulsos o egoístas calculadores—, demuestra que no ha comprendido la peculiaridad, la real originalidad racional de este grado de conciencia. Los ordenamientos jurídicos tienen su función insustituíble en la esencia y en la formación de la razón; sin voluntad jurídica no se llega a la primera relación del yo y el tú, que es anterior a toda intervención moral. Sin voluntad jurídica no se llega, pues, a la esencia racional individual.

Derecho es, pues, "la síntesis de la libertad de muchos, síntesis que se compadece consigo misma"; su problema es donde quiera: ¿cómo es posible la libertad en la comunidad y sobre el suelo de una esfera común de acción externa? ¿Cómo ha de configurarse aquí la libertad dentro de límites, dentro de recíprocas limitaciones? Los "derechos" no son, pues, propiedades originarias de individuos, por decirlo así, aislados, como solía creer el siglo XVIII, sobre todo en Rousseau y aun en Kant, sino que los derechos fluyen del pensamiento del orden jurídico y de la comunidad jurídica, del pensamiento de la acción recíproca entre los seres racionales, y esos derechos, basados en la reciprocidad, son los que revierten sobre los individuos. Sólo en este sentido toma Fichte los tradicionales "derechos originarios": el derecho del individuo al cuerpo y a la vida y a su pro-

piedad. Y, al mismo tiempo, transforma Fichte este concepto internamente en sentido de su primado sistemático de la acción; el cuerpo es para él también jurídicamente el órgano de la libertad, el instrumento de nuestras posibilidades de acción individual en la realidad exterior, y en este sentido, todo hombre tiene derecho a la conservación, alimentación y protección de su cuerpo. De igual modo, la propiedad no es una cosa muerta, que me es dada, sino que designa la esfera que ha sido particularmente atribuída a mi elaboración de la realidad; es, pues, condición necesaria para la personalidad interior y, en último término, para la personalidad moral. Si el ser individual tuviese a su disposición todo lo real, no sabría, por decirlo así, qué hacer con ello; no se llegaría a la propia particularización. Sólo en la limitación de las esferas de la propiedad revierten los individuos a su propia individuación, a las posibilidades concretas de acción, a las posiciones concretas de fines, en las cuales encuentran su vida. El derecho de propiedad significa derecho a determinadas acciones libres en el mundo sensible; toda posesión de cosas debe entenderse en este sentido como facultad de actuar, como esfera de concreta labor. Y siempre se llega a la esfera individual por limitación de las esferas de acción que corresponden a los demás. Mi derecho a la propiedad es, por decirlo así, siempre un derecho sobre los demás, el derecho de excluirlos del uso de las cosas atribuídas a mi actividad.

Que estos derechos en su esencia no se constituyen más que en la correlación de los seres libres, en recíproca acción y comunidad, es un nuevo conocimiento que Fichte ha desarrollado, hasta la convicción con que se separa rigorosamente del tradicional derecho natural: el derecho existe tan sólo en el Estado. No existe "derecho

natural" en aquel sentido de un derecho que adhiera por sí solo al ser natural individual, y este ser mismo natural individual no existe más que como producto de ulterior abstracción. El verdadero estado natural del hombre es "hallarse en el Estado". Con especial acento ha subrayado Fichte esto en las posteriores exposiciones de la teoría jurídica, en donde prefiere decir "derecho racional" a derecho natural. Todo derecho es derecho del Estado. No hay ningún derecho del individuo, ninguna propiedad, por ejemplo, sin ordenamiento jurídico real y coactivo, sin leyes positivas. El Estado es aquel poder de coacción, que crea la garantía para la reciprocidad y el ordenamiento de la voluntad jurídica. Con el derecho mismo, es más bien "institución de la naturaleza", no producto moral—aun cuando en los grados superiores de la conciencia de la moralidad puede llegar a ser contenido de los deberes—; mas no por ello es un compadecerse unos con otros los seres de voluntad individuales, sino que es la intervención de una legalidad racional propia, que sujeta a los individuos y les impone la coacción del orden jurídico. Es muy particular cómo el filósofo de la libertad y de la determinación individual parte del pensamiento de la ordenación real necesaria y de la idea de la garantía recíproca para llegar a acentuar el poder coactivo del Estado que, a la primera vista, parece oprimir la libertad individual. Pero, en realidad, el desvío de Fichte con respecto al concepto liberal del Estado en Rousseau, por ejemplo, y en los propios escritos juveniles de Fichte, corresponde a la concepción más profunda de la libertad individual que ha brotado del pensamiento de la correlación entre el yo y el tú. Justamente porque el fin de la vida es libertad, es interior determinación, debe estar para cada cual limitada la esfera concreta de

acción exterior, debe estar asegurada para cada cual esa misma esfera por una legalidad ordenadora y coactiva, que preceda a toda voluntad individual y a las oscilaciones del ánimo. Sólo en las vinculaciones duras, naturales y originarias del mecanismo estatal, puede el individuo llegar al sentimiento cierto y no obstaculizado desde fuera, de la propia esfera de libertad y posibilidades de acción. La coacción del Estado mismo en su forma más rigorosa—cuando se mantiene en lo externo de las posibilidades de acción—es, según Fichte, el indispensable camino para formar la verdadera libertad moral de los individuos. A la moralidad y a los fines de la humanidad elévase el hombre sólo en cuanto que "pasa por el Estado".

Es, pues, misión del Estado garantizar a todos los que pertenezcan a este orden jurídico la posibilidad de trabajo, con que poder lograr el mantenimiento de su vida y, con ello, la base para la ejecución de sus fuerzas interiores de libertad. Cada vez más enérgicamente ha acentuado Fichte esa función económica del Estado, y cada vez con más intensidad ha llegado a un sistema de la reglamentación estatal del trabajo y la adquisición. El Estado debe dar lo suyo a cada cual y poner a cada cual en el disfrute de su propiedad; debe, ante todo, repartir a los individuos las masas de trabajo necesarias para la subsistencia de todos, cuidando, al mismo tiempo, de que cada cual pueda realmente vivir de su trabajo. Medios necesarios para el logro de este fin son la armonía política en el reparto de los productos en las distintas clases profesionales, la regulación estatal del comercio exterior y, finalmente, de todo el comercio. Así, el Estado proporciona el suelo nutricio, por decirlo así, para el desenvolvimiento individual de todos, a quienes asegura la vida física y la posibilidad

de acción material. Tal es, para Fichte, su misión fundamental general. Pero este cuidado del mantenimiento, de la propiedad y del trabajo de todos, no agotan las funciones ordenadoras y aseguradoras de la actividad del Estado. Particularmente en tiempo posterior, dirígese la mirada de Fichte más allá de aquellas condiciones fundamentales que hacen posible la sociedad humana y la eficacia de la libertad sobre la progresiva formación y desarrollo en la vía de la moralidad y acentúa la participación del Estado en este crecimiento. La rigorosa separación entre derecho y moralidad retrocede en este punto, y no porque el punto de vista se haya modificado entre tanto, sino porque, una vez establecida en abstracto aquella función natural y material, que incumbe al mecanismo de la libertad, hay que dirigir la atención al Estado en la historia, al Estado concreto en determinada fase de la evolución cultural. Y entonces se acentúa que todo aseguramiento material ha de servir a las posibilidades de evolución moral en todos; que toda articulación económica ha de hacer posible a los individuos la propia formación espiritual y la propia elevación. Fichte, sin duda, subraya la necesidad del trabajo, para que la libertad se recobre a sí misma; esto es, para que se desenvuelva la humanidad y la moralidad; pero—en oposición a Rousseau y también a Kant—la verdadera moralidad superior está, para él, vinculada a la vivencia de valores espirituales, que sólo se entregan al "ocio y a la dedicación libertada de trabajo meramente material". Esto resultará, para él, completamente claro cuando llegue a formar su teoría de la religión. Y como también esta moralidad superior corresponde a todos, por causa de aquel fin humano contenido en el reino de la libertad, debe también el Estado garantizar esta posibilidad a todos. Debe asegurar a

todos ese ocio e incluso las instituciones positivas mediante las cuales cada cual puede tener parte en la vida del espíritu. Así, el Estado crea el marco para la labor de educación en la colaboración moral, para la elaboración de la naturaleza exterior en la ciencia, en la técnica e incluso para el fomento de los individuos en la educación. Por su organización jurídica y económica, el Estado debe llegar a ser un Estado de cultura. No quiere esto decir que el Estado mismo ponga y proclame los valores, ni que haya de vigilar su realización—pues todo esto, siendo, como es, vida propiamente espiritual y moral, está más allá de las funciones del Estado, que son meramente mecánicas y ordenativas y debe pertenecer exclusivamente a la libertad individual—. Pero el Estado, en sus instituciones, asume cuanto crea moralidad y espiritualidad, y lo devuelve luego. "Enseñanza y dirección" recibirán los individuos por medio del Estado, que ha de ser el marco de las buenas costumbres y de los ordenamientos de la vida. Pero el Estado no deberá ser "institución coactiva" para esos bienes superiores, pues si lo fuera, convertiríase "en un motivo externo para la voluntad" y, por tanto, aniquilaría el sentido vivo de esos bienes espirituales. Pues el Estado—como más tarde la teoría jurídica de Fichte proclama sin ambages—tiene y es derecho de coacción, pero sólo con la obligación de asegurar la "suprema libertad de todos" y, por tanto, también la "independencia de todos respecto del Estado mismo". Así como en los individuos el derecho se adquiere sólo por medio de obligaciones, así también sucede para el Estado mismo. Con la intervención del poder coactivo en la esfera interior de libertad que corresponde a la vida espiritual, quedaría desplazado "el centro del derecho" y desaparecería también todo derecho a obligar. Aunque la ley jurídica, con sus formas,

debe considerarse en sí misma, dicha ley encuentra aplicación, sin embargo, tan sólo como "preparación" para el dominio de la ley moral, que es ley de la libertad individual incondicionada y de la autolegislación.

V

LA DOCTRINA DE LA RELIGION (1)

La estructura de la conciencia no está terminada con la ascensión desde la percepción sensible del mundo ambiente, por las formaciones sociales, hasta llegar a la libertad. En la interferencia de las funciones espirituales hay, por encima de las obligaciones y de los actos morales, una vivencia superior todavía; y ésta se halla dada con la esencia de la razón y es, por tanto, una "experiencia" necesaria. Lo que este grado significa en el sistema de las condiciones de la conciencia se comprenderá facilísimamente exponiendo claramente los problemas que, en lo antes dicho y precisamente en el concepto de la moralidad—hacia el cual todo iba orientado—, permanecieron abiertos. La necesidad, el sentido necesario en toda vida religiosa, quedará de ese modo

(1) Los escritos más importantes son los artículos que surgieron con ocasión de la disputa sobre el ateísmo y que están reunidos en V, 177-390; además, la tercera parte del *Destino del hombre*, de 1800. Por otra parte, para el concepto de religión debe verse la *Advertencia para la vida beata*, que debe completarse con las dos primeras lecciones sobre la *Esencia del sabio*, de 1805, y con el tercero de los *Discursos a la nación alemana*, así como *La teoría del Estado*, de 1813 y el cap. V de los *Hechos de la conciencia*, de 1810 (II, 680 y sigs.).

esclarecido. También la religión se revela como perteneciente a las condiciones de la conciencia, es decir, como una acción necesaria del ser racional que busca su propia libertad y se comprende a sí mismo en ella. El filósofo, en este plano de la religión, no quiere tampoco con su "deducción" poner un nuevo contenido propio—en oposición a la metafísica de la Ilustración, enemiga de la vida, metafísica que quería obtener por razonamiento Dios y la inmortalidad—. Kant, para salvar la originalidad de la "fe", hubo de anular el "saber" de la razón demostrativa que por pruebas concluye a una divinidad trascendente. Lo que el filósofo quiere es interpretar rectamente las experiencias espirituales de la vida real, los hechos supremos de la conciencia humana, mediante su inserción en el nexo de sentido que posee la conciencia del yo.

Con lo cual está ya dicho que la filosofía de la religión, para Fichte, no puede seguir el camino kantiano de los postulados. En primer término, hay que tener en cuenta que, para Fichte, dada su ética de la acción pura, el origen y sentido de las vivencias suprasensibles de la religión, no puede estar situado en el anhelo de felicidad, en la pretensión de felicidad, que abriga el ser racional finito y moral; pues la necesidad de toda felicidad sigue siendo, como tal, apetencia siempre sensible, y aspira a una satisfacción meramente estática; además, en Fichte, que parte de la idea del "impulso primordial", la felicidad de la acción y de la intervención, la interior satisfacción de la conciencia moral acorde consigo misma, la beatífica elevación del entusiasmo y de la dedicación, pueden volver a afirmarse superando todo "respeto" o aprobación frígidos y alejados de la verdadera beatitud. Pero aun prescindiendo de esto, el concepto de postulado permanece en segundo término,

tras de lo que en punto a religión ha de llevarse aquí a cabo. Las vivencias y experiencias religiosas, como representaciones "acompañadas por el sentimiento de necesidad", no deben entenderse como simples deseos y esperanzas piadosas de una pervivencia y ser superior, ahora desconocido por completo y residente más allá de nuestra vida real. La más alta de nuestras experiencias vitales no puede ser más ajena a la realidad y —como contenido de una simple "creencia" o "postulado", anejo a la ciencia teorética evidente—más pobre en certidumbre que nuestra ciencia del mundo y del hombre. Esas supremas experiencias deben ser expuestas, pues, como necesidades inmanentes de toda vida libre y como el fondo y base de toda certidumbre moral y teorética. El concepto de la religión que tiene el dogmatismo (compárese con el "deísmo" de los *Aforismos)* e incluso el de los postulados kantianos, quiere rebasar, superar la vida real activa con sus hechos inmanentes y sus certidumbres, para llegar a algo que esté más allá y que garantice y distribuya, por decirlo así, dones ya preparados y completos. Pero el idealismo inmanente de Fichte, aunque primitivamente arranca de la teoría kantiana sobre los postulados, encamínase, empero, a la idea de las "condiciones de la conciencia" y queda sumergido en la vida espiritual misma; habla de Dios, no como un ser en sí, sino sólo según sus "relaciones" con nosotros, es decir, habla de Dios por cuanto es principio que sustenta y plasma todo en nuestra vida. La vida eterna no es para Fichte un allende, que deba deducirse o postularse frente a la existencia real en la cual tenemos nuestro suelo propiamente dicho como seres de conocimiento y de acción, sino que es la base misma de la vida "real" manifiesta en la vivencia más profunda de la conciencia. Esta inmanencia del elemen-

to religioso es el sentido central y el motivo propulsor en la exigencia y elaboración por Fichte de un idealismo rigorosamente inmanente. Así, la construcción del sistema busca su coronamiento y remate en la exposición de la inmanencia religiosa.

Lo suprasensible de la determinación originaria del deber en lo más íntimo del individuo, ha sido comprendido como momento constitutivo de toda su existencia y experiencia. Pero aunque en el concepto del individuo moral mismo fué tomada en consideración la relación con los demás, que el individuo conoce y reconoce como seres de libertad, y si bien la libertad y cultura superior constituye el objeto de toda su acción, no queda, empero, todavía comprendido en ella cómo sea posible, en general, el nexo de los individuos en aquella acción recíproca de los "requerimientos"; cómo sea posible, en general, aquella colaboración de todos y la formación de las grandes cadenas de la creación y de la cultura, esas cadenas que vinculan unos a otros los individuos y las generaciones. La conciencia moral de cada individuo exige esa compenetración de esfuerzo; pero el posible cumplimiento de semejante exigencia, el tránsito de los actos de los individuos, que quieren comunidad por encima de sí mismos para llegar a verdadera comunidad y colaboración, incluso la posibilidad de la exigencia y de la conciencia moral concreta, reclaman una fundamentación todavía más profunda. La "síntesis suprema, la síntesis del mundo de los espíritus" no está todavía hecha. En una última etapa de su historia interna ha de elevarse la conciencia sobre la individualidad de los yos, cada uno de los cuales, hasta ahora, parece absolutamente solo en sí mismo, aislado con sus representaciones del mundo y sus esfuerzos, semejante a la mónada de Leibnitz. El simple reconocimiento de li-

bertades ajenas en la relación de derecho y la orientación de la conciencia moral hacia la moralidad de otros y de todos, no basta a superar realmente ese aislamiento; suponen ellas mismas la posible y real conexión de los individuos. El hombre moral permanecería solo consigo mismo y encerrado en sí, como el hombre del conocimiento está sólo con sus representaciones, si la vida religiosa en nosotros no nos diera la certidumbre de un nexo más profundo, sustentando así nuestro saber de nosotros mismos como individuos y toda nuestra vida de libertad. El yo uno, que hasta ahora fué comprendido como idea y tarea infinita en todo yo individual, debe, adelantándose a todas las divisiones de los deberes y de los fines concretos, revelarse como lo que reune a los individuos y los enlaza a todos. Con esto es con lo que se perfecciona la conciencia y se recobra a sí misma con su propio origen.

Desde el momento en que, en la construcción de la conciencia, hubo de tomarse en consideración el conocimiento de los yos ajenos, el conocimiento del "superior no-yo del mundo espiritual"—por decirlo así, el conocimiento de los yos que no son mi yo—, permanecía sin solución el siguiente problema: ¿cómo puede una conciencia saber de otra conciencia, como conciencia que, no sólo está puesta por las funciones activas en mí mismo, como contrapolo intuitivo de la propia limitación de la libertad, sino con existencia real lo mismo que la mía?

¿Cómo debe pensarse esta relación de conocimiento que tan profundamente se distingue de la relación entre la conciencia y el "objeto", las cosas y el mundo exterior? ¿Cómo pueden los "requerimientos" transitar realmente de un ser consciente a otro ser consciente y producir en ellos efectos espirituales? ¿Cómo puede haber, para Fichte, verdadera "acción recíproca" de seres li-

bres, cuando el medio de la acción recíproca, tal como generalmente lo pensamos y sólo podemos pensarlo (como espacio y mundo de cuerpos), queda incluído en el yo-esencia mediante la tesis idealista y comprendido como mero fenómeno de contraposición? ¿Ha de ser imposible, contradictoria con la esencia de la conciencia toda intervención de fuera? Pero además: que todos los yos se refieran al mismo mundo de cuerpos, se comprende todavía, pues el mundo de la representación origínase en cada cual por necesidades regulares de la conciencia, necesidades que anteceden a toda conciencia individual y a toda libertad individual; como esfera de la libertad y materia de la resistencia en general, el espacio infinito, lleno, es el mismo para todas las tareas individuales. Pero en ese mundo del espacio ocupo yo con mi cuerpo (representado) una posición muy particular, merced a la cual me diferencio de todos los demás seres libres en la representación del mundo, y al mismo tiempo me conozco uno con ellos; pues cada cual mira al cuerpo de los demás. El "mundo" de la conciencia real no es solamente un conjunto de simples cosas, sino que por doquiera están incorporados en ese mundo los seres corporales; cada conciencia particular piensa uno de esos cuerpos como el suyo, y los otros cuerpos como los de otros seres libres. Todos los individuos coinciden en esto; y esta coincidencia no es mera igualdad de representaciones paralelas, sino mutua referencia de unos a otros. Si yo no representase nada más que un mundo de cosas, podría ser ello el contrapolo proyectado de propias determinaciones; pero si en ese mundo exterior representado me aparecen las exteriorizaciones corpóreas y sensibles de otros seres libres, esto señala a una más profunda conexión entre esos seres de libertad. Sin duda, la representación del prójimo significa para mí, ante

todo, una limitación y determinación de mis deberes. Pero el prójimo no está solamente intuído en proyección—como todas las meras cosas—, sino que es real como ser de libertad. Así, pues, en mi representación sensible de su cuerpo aprehendo algo real fuera de mí, no de otro modo que, por la representación de mi propio cuerpo, aprehendo mi propio yo en mera envoltura sensible. ¿Cómo es posible semejante aprehensión de algo fuera de mí real, y con ello esa apariencia de relación mutua espacial entre los individuos por mutua influencia en el mundo de los cuerpos?

Por último y en tercer lugar: todo ser racional se vive como "teniendo causalidad en el mundo sensible". Nuestras tareas, que no son meros actos de la intención, sino que exigen actos de nosotros, las cumplimos mediante modificación real del mundo exterior, mediante transformación de la naturaleza en el sentido del espíritu. La intervención directa del individuo en otros seres libres no es el único camino para la construcción de la humanidad; todo progreso de la historia se funda esencialmente en que la vida espiritual de hombres morales se imprime en "productos" que, por su parte, pueden despertar la libertad y la vida interior de todos aquellos a quienes son dados o transmitidos. Así, el mundo en que cada uno de nosotros crece, no es sólo un conjunto de productos naturales ajenos al espíritu —como simples resistencias y ocasiones para la propia creación de libertad—, sino que por doquiera está lleno de "productos" artísticos, como, por decirlo así, invitaciones a pisar las vías de la libertad; es decir, está colmado de obras de cultura en las cuales se nos manifiesta visible el afán del prójimo y en las cuales se ha impreso el signo de la libertad. Si, pues, el idealismo no puede considerar semejante proyección de las reali-

dades externas por interiores fuerzas de la libertad de un individuo y, por otra parte, semejante influencia de lo objetivamente configurado sobre seres de conciencia, como causalidad real de lo subjetivo en algo en sí objetivo y recíprocamente—como hacen el realismo ingenuo y el dogmatismo, desconociendo la peculiaridad de la conciencia—; si para el idealismo la acción recíproca percibida en el mundo sensible es tan sólo el fenómeno de una acción recíproca interna del espíritu sobre sí mismo, queda entonces el gran enigma de cómo los actos libres de un individuo pueden modificar el mundo de la representación, no sólo en él, sino, al mismo tiempo, en todos los demás. Pues esto es lo que tenemos que suponer: que con mi intervención real sobre lo "determinable" en mí, verifico un progreso de la libertad que, no sólo para mí, sino para todos los que conmigo viven y tras de mí vienen, produce consecuencias. Las posibilidades y las tareas morales de los hombres venideros habrán de ser diferentes según lo que nosotros dejemos realizado y por realizar. El camino de la vida para mi hijo o mi sucesor, los particulares deberes de mi vecino, de mis paisanos, quedan inmediatamente codeterminados por mis éxitos o mis fracasos. ¿Cómo es esto posible, si todo lo objetivo de la realidad es sólo representación en los sujetos?

La única solución que para estas cuestiones ofrecía a Fichte la filosofía anterior a él—después de que hubo rechazado los pensamientos de Berkeley de una intervención externa de Dios, como única y absoluta objetividad fuera de nosotros, considerando estas teorías como un traslado sin crítica que aplica el principio de causalidad al mundo de lo espiritual—era la armonía preestablecida de Leibnitz. Según éste, toda acción y pasión, toda acción mutua, tanto de la naturaleza y del

espíritu como también entre las almas, era tan sólo una exposición aparente de un curso paralelo de las mónadas cerradas en sí mismas, pero armonizadas unas con otras en los grados y momentos de sus actividades internas. La "síntesis" hallábase en una armonía de predeterminadas curvas vitales. Cada mónada, desde su origen divino, lleva en sí para todo el futuro su ley particular, cuya estructura es tal que el curso de su evolución y todos sus actos se complementan con las vías y las vivencias de todas las demás sistemáticamente, de suerte que puede surgir en nosotros aquella apariencia de una real comunidad e inmediata acción recíproca. Lo que una hace tiene importancia para todas las demás, no porque actúe realmente sobre ellas, ni cambie nada en una esfera objetiva que, a su vez, actuase sobre todas, sino porque ese su acto está ya encajado desde su origen en el cálculo de lo que todos vamos a experimentar y a hacer. Efectivamente, Fichte, en su última época, vuelve una y otra vez hacia este tipo de solución, contenido en la armonía preestablecida. Ya entonces dice que Leibnitz, bien entendido, tiene razón. Y esto había de interesarle tanto más cuanto que sus pensamientos sobre la providencia tenían gran afinidad con los motivos religiosos fundamentales de la doctrina leibnitziana. Todavía la *Doctrina moral* de 1798, que escribe con anterioridad a la formación de su filosofía de la religión y de su "síntesis", intenta salir adelante con el pensamiento de que "los actos libres de los demás residen originariamente en mí mismo como puntos límites de mi individualidad", y así, "están predestinados desde toda la eternidad"; esta predeterminación no puede desaparecer, pues "de otra suerte, no podría explicarse la acción recíproca de los seres racionales y, por tanto, esos seres racionales mismos". Cada individuo

hállase "puesto en armonía" con los demás y sus acciones en lo que respecta a su percepción de ellos (IV, 226).

Pero es claro que el idealismo de la libertad, propugnado por Fichte, no podía mantenerse en este punto de vista; es claro que el concepto de la libertad sustentado en el sistema de la armonía no podía satisfacerle. La gran transformación llevada a cabo en su pensamiento por la impresión que Kant le hiciera, había tenido, en efecto, por consecuencia, la pura separación del acto absoluto de libertad en el individuo, acto que se aleja de la presciencia y predeterminación divina defendida por el sistema de Leibnitz-Wolf. Mas cuando Fichte, en aquel pasaje de la *Doctrina moral*, busca un arreglo distinguiendo la predeterminación de las tareas morales, por una parte, y la sucesión del cumplimiento en el tiempo y de su efectiva distribución entre los actores, por otra parte—ambas cosas no estarían predestinadas, sino serían dependientes de los sujetos y de su libre voluntad—, sólo puede llegar con esto a un orden universal moral, en el sentido de un sistema ideal eterno, prescrito a nuestra acción, sistema que no explica lo que se trata de explicar, a saber: la importancia efectiva de nuestros actos reales para la evolución viviente de los otros seres libres, la acción recíproca de los yos por sus posiciones reales de libertad, por los "requerimientos" y por los "productos de la libertad". Expresamente, en cartas y en lecciones, ha retirado Fichte esta solución imperfecta, calificándola de "razonamiento de excesivo vuelo". Si los yos son seres reales de libertad—es decir, si pertenecen a un orden superior, como seres morales, junto a la determinación natural y, además, en cada momento de su vida, pueden libremente elegir entre ambos órdenes—; si la determinación concreta de las posibilidades de elección ha de estar siempre condicionada

para cada individuo por lo ya realizado en los actos libres de los demás; si, esencialmente, toda vida moral ha de cumplirse en el proceso de la historia real, es decir, en la continuada reanudación de grandes series de tareas por individuos y generaciones, entonces la "síntesis del mundo de los espíritus" no debe buscarse en una armonía rígida, dada de una vez para siempre, ni en una determinación paralela de todos los individuos. El "orden" que habría que poner en lugar de la acción mutua causal, generalmente admitida, debería ser un orden de la libertad. No hay, por ejemplo, "desertores del orden general" en Leibnitz; toda la armonía y coincidencia de la representación en las mónadas quedaría, en efecto, destruída. Mas para Fichte tiene que poder haber tales desertores; la absoluta libertad de elección en el individuo, en cada momento de su vida, lleva en sí, no sólo la posibilidad de acomodarse realmente al orden moral, sino también la posibilidad de sustraerse al llamamiento del deber, permaneciendo preso en la condicionalidad de los impulsos. La compenetración del "reino de la moralidad", de Kant, y de la armonía preestablecida, de Leibnitz, no podía bastar a resolver el problema que la transformación de la doctrina de las mónadas en Fichte, a consecuencia del principio de la libertad de Kant, había planteado.

La solución definitiva que da Fichte a estos problemas contiene todavía un rastro del orden de la providencia y predeterminación leibnitziana en su primera forma, en la forma que se dió a conocer en la disputa del ateísmo; al mismo tiempo, en ese término del orden moral del universo se perciben los ecos de importantes motivos procedentes de la filosofía moral kantiana. La comparación que hace Kant entre el reino de la moralidad con su ley y el orden legal del sistema del univer-

so bosquejado por Newton, es, por Fichte, explícitamente desarrollada, aunque a Fichte no podía significarle gran cosa el sistema de la atracción universal. Pero añádese algo completamente nuevo; este orden suprasensible del universo es un orden activo, es *ordo ordinans*. No solamente expone el sistema y conexión armónica supratemporal de las determinaciones individuales mutuamente complementarias de las leyes, por decirlo así, ideales, a que han de corresponder los cursos vitales de las mónadas, aun cuando no siempre lo hagan realmente, sino que nosotros mismos, con nuestra existencia real y nuestra vida libre, con nuestras cambiantes tareas y cumplimientos, estamos siempre sustentados por la vida activa de esa unidad suprasensible y supraindividual. Con más energía que Kant, subraya Fichte en lo moral el dinamismo interno, que consiste en ordenarse en el mundo moral y en el carácter de proceso que tiene su estructura; acentúa, sobre todo, la comunidad real de los seres racionales frente a toda simple distribución de los papeles en el cosmos moral. Kant buscaba en el modelo de la construcción newtoniana simplemente la ley y el orden nunca confundido; Fichte, en cambio, pone el centro de gravedad en el dinamismo y en la reciprocidad de la atracción. Nosotros todos, por cuanto actuamos unos sobre otros e influimos unos sobre otros, por cuanto formamos comunidades reales, una historia progresiva y una humanidad en movimiento, vivimos y tejemos nuestra vida en algo superior y desconocido, en algo que, no sólo da un orden eternamente firme, sino que también acompaña activamente los caminos del cumplimiento, que de mil modos se entrecruzan, actúan unos en otros, se interrumpen y se reanudan. El medio de los "requerimientos" que nos envuelve a todos, el ambiente de las influencias recíprocas no es el espacio,

no es el mundo de los cuerpos, no es "la luz y el aire" de la visión sensible y de la audición sensible, no es el idioma de sonoridades sensibles que transita de un órgano corporal a otro de otro individuo; todas éstas son formaciones contrapuestas proyectadas fuera y anquilosadas ya en lo material y mecánico, productos de una acción recíproca interior. Vivimos en una comunidad espiritual que no comprendemos objetivamente en su esencia insensible, esto es, irrepresentable. Toda conexión externa y sensible de los seres, en cuanto que descansa sobre la atracción de los cuerpos, es la exteriorización de una conexión interna de la simpatía y de la pura influencia espiritual. Fichte aquí recoge y transforma, mediante su idealismo, un viejo motivo de la filosofía natural mística; al buscar la solución a su problema, Fichte rehace hacia atrás el camino que del sistema de la atracción del siglo XVII va a las doctrinas de la conexión simpática de los seres, desarrolladas en siglos anteriores (1). Con más insistencia que a los pensadores anteriores, orientados hacia la naturaleza y el mundo exterior había de presentarse a Fichte—que partía del individualismo monadológico de Leibnitz y también del privilegio concedido por Kant a los actos de libertad y comunidad espiritual—la cuestión de la posibilidad de un contacto interior, de una aprehensión y acción mutua entre los seres espirituales, de la estructura vigente en la comunidad espiritual. Esta cuestión llega a ser una de las más profundamente decisivas en su sistema, puesto que niega realidad propia al mundo exterior y a sus medios de comunicación; el problema planteado a otros pensadores y tan poco atacado antes de

(1) Véase, sobre este pensamiento de Fichte, el muy notable tratadito, nunca bien estudiado: *Diario acerca del magnetismo animal*, de 1813 (XI, 295).

él, significa para el idealismo puro de Fichte la cuestión de la conexión absoluta del mundo y de la existencia. De la acción mutua en el espacio y en el cuerpo no puede venirle auxilio alguno; incluso la acción externa misma (en el problema de los productos de la libertad) que, como meramente fenoménica, es, sin embargo, dada "objetivamente" a todos los yos por igual, debe explicarla partiendo del principio de la conexión espiritual exterior.

Sólo en este grado de la conciencia, que cada vez desciende más profundamente en sí misma y aprehende sus propias bases, rebasa realmente el yo su propia unicidad. Aquí brota la fuente de toda vida religiosa que, para Fichte, no es otra cosa que la conciencia viva de una conexión primordial del espíritu y de una vida en unidad, dentro de la cual los individuos estamos entretejidos con todo ser y hacer. Toda vida jurídica y moral, con sus referencias a formaciones de reciprocidad y de comunidad, asiéntase en el oscuro saber de la unidad de la vida una en todos los individuos. Así como la representación teorética del mundo, con todas sus formas esenciales, se mostró condicionada por la determinación práctica del yo-esencia que se la representa; así como el advenimiento de toda conciencia personal suponía el reconocimiento del tú, así también revélase aquí la determinación moral del individuo en su significativa particularidad y limitación, por una parte, y, por otra parte, en su esencial referencia al prójimo y al curso progresivo de la humanidad en general, como dependiente de algo muy profundo en ella misma, de algo muy profundo en nosotros todos, que nos reune a todos los seres particulares y nos unifica antes ya que todos los actos particulares de nuestra libertad. En los contenidos de la experiencia religiosa resuena la condición fundamental para la posibilidad de nuestra vida moral y libre individual. No podríamos llegar a nosotros mismos y a nuestra libertad si, además de las resistencias que presentan los cuerpos intuídos en mí, no hubiese los reales requerimientos de otros seres libres. Esta acción recíproca real, esta compenetración de los individuos en sus actos voluntarios espirituales, supone una conexión originaria de las voluntades individuales finitas en un torrente de vida absolutamente unitario, infinito y superior a los individuos. Si todo mundo exterior material es un mundo intuído por nosotros en mera proyección, si los yos libres y su viviente acción recíproca es lo único real, entonces el fundamento unitario sustentador y, por decirlo así, la esfera vital envolvente de esas acciones recíprocas tiene que ser lo último propiamente en sí, lo absoluto. El yo individual, con su conciencia de la libertad, debe, pues, basarse en el contacto viviente e inmediato con ese fondo primordial de toda conexión espiritual. La vida religiosa no es fruto ocasional de una superior educación humana, sino un momento originario de la existencia misma del yo, momento que está presupuesto siempre ya para cualquier otra vivencia—aun cuando en la dispersión de la vida sensible pasa muchas veces desapercibido.

La "ley moral" no es una regla general puramente formal, sino la totalidad armónica de las determinaciones concretas del deber, determinaciones que, por decirlo así, se complementan formando un mundo, un orden superior del universo. El llamamiento de la ley moral llega a cada individuo de modo peculiar y es siempre nuevo en todas las situaciones nuevas creadas por la vida merced a los actos libres del yo y de los demás. Ya en esto se revela el orden moral mismo—la "providencia" del joven Fichte—como una actividad viviente, aun

cuando por ser suprasensible, incondicionada, se halla sustraída a la modificación temporal. La vida interior del hombre lleno de afanes es un constante escuchar la voz de la conciencia moral que, por el carácter categórico de sus exigencias, deja ver su origen en la eternidad y en lo absoluto. Yo no oigo más que la fórmula de mi deber ahora y aquí; nunca uno puede saber por otro lo que sea su propia y peculiar determinación. Esa vida íntima en toda vida humana no puede nunca calcularse de antemano partiendo de lo general. Por eso, la conexión trascendente de las determinaciones particulares, el orden mismo de la vida moral general, es siempre incomprensible por completo para el individuo, que no puede aprehenderla, sino sólo vivirla en la parte que le corresponde. Ese elemento suprasensible de la más profunda unidad vital llega en la conciencia particular sólo a puntos singulares concretísimos; nunca puede ser dado y aprehendido como la unidad total que es efectivamente. La voz de la conciencia moral—recuérdense las señales de la "providencia" en la fe de Fichte joven—resuena en nosotros como algo absolutamente inmediato; en vano raciocinaremos para concebir sobre premisas de nexo universal ese personalísimo elemento sobre el cual se edifica toda nuestra existencia y nuestro saber. Ahora bien, la incomprensibilidad del orden moral del mundo no es para nosotros accidental, no es algo que pudiera llegar a ser de otro modo, sino que podemos muy bien concebir la necesidad racional de ello. La libre autodeterminación del yo individual, que se basa en la propia y absolutamente primordial posición de sus fines, quedaría aniquilada, si la vida moral—aunque sólo fuese por su "deber" y no hablemos de su real ejecución en actos—pudiera concebirse, derivándola de premisas generales como el curso de la naturaleza en el dog-

mático. Aun cuando—o precisamente porque—el orden moral del universo es inmanente a nuestra vida de la conciencia, como la base más profunda de ella, sustráese al saber de contenido, sustráese a la posesión de la conciencia. Lo único que podemos saber es que ese orden moral tiene que existir; el religioso lo siente y el filósofo debe "deducirlo". Pero el cómo, la estructura y la modalidad de su acción, permanece eternamente incomprensible, inaccesible, incluso a nuestra especulación más alta.

La doctrina de la moral demostró que las exigencias morales son siempre exteriorizaciones pensadas, por decirlo así, objetivamente, pero pertenecientes a lo subjetivo en nosotros. La exigencia estática planteada a mi voluntad es siempre la expresión consciente de un impulso voluntario de superior índole, que vive en mí mismo. Partiendo del pensamiento del orden activo, muéstrase esto ahora en nueva luz. El que nos habla con la voz de la conciencia moral es una voluntad "infinita", eterna, antecedente a toda particularización temporal y a toda finitud de los individuos. No hay en ello influencia alguna de fuera, sino que todo procede inmediatamente de dentro. Aparécesenos aquí la fuente prístina de toda vida individual. Ella misma es la que, por decirlo así, se contrae en la "determinación" particular. Todos nuestros actos en el tiempo—sepámoslo y queramoslo explícitamente o no—son respuestas a las exigencias que se plantean en nosotros mismos y en las cuales se constituye nuestra existencia, respuestas dilatorias y reducidas a inerte resistencia o respuestas afirmativas en el vuelo de la libertad. También en la existencia meramente sensible—puesto que es vida determinada a la moralidad aunque no realmente conocedora de su propia determinación y encumbrándose interiormente a

ella—nos sentimos todos sostenidos y llevados por esa voluntad que eternamente es ordenadora. La voz de la conciencia moral "es el rayo en el cual salimos del infinito"; es "nuestro verdadero elemento primordial, el fondo y material de toda nuestra vida". Para cada cual, todo cuanto le rodea, el complejo de la naturaleza y de la realidad en nexo con otros seres libres, es tan sólo el oráculo sensible, el oráculo traducido a otro idioma, pero procedente del mundo eterno.

Nuestros actos son todos respuestas a aquellos llamamientos y, por eso, revierten por su parte de nuevo a la unidad infinita que nos sostiene. La voz de mis acciones voluntarias resuena, a su vez, en el torrente de la voluntad eterna. Merced a estas resonancias llega a ser posible la influencia sobre otros seres de voluntad. La vida unitaria de ese orden cósmico que lo sustenta y lo crea todo, constituye el vínculo espiritual, el nexo suprasensible de atracción para todos los seres libres, el elemento en que todos "viven y se entretejen" unos con otros. Ninguna conciencia puede saltar fuera de sí misma, pues hállase encerrada en sí; en todo supuesto conocimiento externo, el sèr individual se intuye a sí mismo. Pero toda conciencia real y en todo momento de la vida es la determinación particular de aquella vida única—que ella misma ya no puede aprehender—. Merced a este elemento preconsciente, hállase con todo lo que es y hace en constante e íntima conexión con todos los demás seres que se determinan a sí mismos. Así, es posible que el llamamiento concreto del deber llegue a nosotros en la forma de noticia de otros seres libres y de requerimientos de aquéllos procedentes; en esta percepción aprehendemos realmente lo que aproxima nuestro deber al suyo, lo que complementa unas a otras las tareas de los individuos y no sólo esto, sino que actúan

unas en otras y constituyen una auténtica unidad de vida. La soledad de la conciencia particular vale tan sólo para su vida superficial. Pero en su fondo preconsciente está cada cual íntimamente enlazado con toda existencia espiritual. Toda vivencia superior, que se eleva por encima de la percepción de las cosas y del mundo y también por encima del apetito sensible particular, toda vida en conexiones jurídicas morales y religiosas da expresión a esa unidad y comunidad en la conciencia misma.

Todos los seres particulares influyen, pues, unos en otros merced a esa vida divina. "No inmediatamente de ti a mí y de mí a ti discurre el conocimiento que tenemos uno de otro; nos hallamos separados uno de otro por un orden limitante insuperable. Sólo por nuestra común fuente espiritual sabemos uno de otro; sólo en ella nos conocemos uno a otro y actuamos uno sobre otro." Así como para los ocasionalistas y para Leibnitz, también para Fichte el conocimiento y la acción mutuos de seres finitos y, por tanto, limitados, sólo es concebible por mediación del uno infinito, de que todos proceden y que a todos eternamente sustenta. Pero en Fichte ocupa ahora el primer plano la acción, y aun ésta, tomada en el sentido de acción libre puramente espiritual; y esto es lo que da su peculiar vivacidad al nexo del conjunto. El hecho de que nosotros, con todo lo que hacemos y vivimos, influyamos activamente sobre el torrente infinito de la voluntad, es lo que hace comprensible también aquella acción mutua merced "a los productos de la libertad". Así como la unicidad de la intuición del mundo—como esfera de los deberes—procede en todos nosotros de la identidad del orden único sobre todos los deberes; así como también las intuiciones del cuerpo, que se acomodan unas a otras en esa intuición del uni-

verso, están fundadas en la voluntad divina mediante la conexión real de todos los yos, así las modificaciones que el individuo lleva a cabo con sus actos en lo "determinable" no son tan sólo modificaciones para él mismo y para su propia representación del mundo, sino, al mismo tiempo, para todos los demás, cuya vida libre y cuya intuición del universo se sustenta en la base unitaria viviente. Pese al hermetismo de la conciencia individual y aunque el mundo objetivo de las cosas no tiene realidad en la conciencia individual nada más que como representación, es capaz cada uno de nosotros de producir en el prójimo "sensibilidad", es decir, de modificar por libertad el mundo vivido por él como algo dado y objetivo. Por el camino que señala hacia el nexo originario, el producto de mis actos voluntarios libres recibe realidad objetiva inmediata para la conciencia de todos aquellos que de algún modo y en algún momento limitan con el círculo de mi existencia o han de intervenir en él. Pero incomprensible absolutamente y absolutamente milagroso permanece para nosotros, no sólo el orden de la unidad en general, sino también el modo de la intervención. No podemos aprehender en la conciencia como algo objetivo eso que sustenta nuestra acción libre y nuestra vida de conciencia y que nos enlaza con los demás seres libres. Todo intento en esa dirección va a parar solamente a la representación de una conexión de efectos sensibles, con todas las incompatibilidades que en ella residen.

Toda acción, toda vida en comunidad y, por tanto, toda real conciencia, está condicionada por ese íntimo entretejimiento en un nexo de voluntad trascendente. El mismo "orden del mundo" es supuesto por el agente moral en toda posición de fin. Toda siembra cuenta con la fecundidad y el orden de la naturaleza; así, cada

cual cuenta—sépalo claramente o no—con que sus actos conducen realmente al gran fin último. El hombre moral no necesita preocuparse de si son ejecutables los mandamientos del deber y de si, por último, han de tener éxito en la historia; el hombre moral hace lo que debe y está con ello seguro de que su acto contribuye en una parte a la marcha ascendente de la humanidad. Las consecuencias en el mundo sensible nadie puede preverlas en gran lejanía; ya no están en el poder del individuo; orientar nuestra atención a las consecuencias, considerándolas como lo más peculiar, y querer producir por malos caminos, por ejemplo, un fin bueno, no está permitido. En todos nosotros alienta una confianza más que moral, situada en la base misma de nuestros afanes morales; una confianza en la marcha progresiva de la humanidad y en el valor de todo acto de deber para esa gran evolución hacia la unidad. Es una fe en la providencia dentro de la historia, una fe que no es presciencia ni predeterminación, sino una voluntad viva y activa que asume en sí todos los actos de libertad y que se manifiesta siempre nueva en nuevas exigencias.

Pero, además, todos sabemos bien cuán profundo es el abismo entre los actos de la conciencia moral y lo que en la realidad llegan a ser estos actos. Sabemos cuánta buena voluntad se pierde en el mundo de la acción exterior, cuán ineficaz para los fines deseados. Y, sin embargo, en ella vemos el núcleo de la moralidad. Pero un ser finito, que no es pura actuación, que no es pura corriente viva de voluntad, sino que en la contraposición ha de pensar un algo, un objeto, un fin de la acción, no puede vivir exclusivamente en la buena voluntad sin aspirar al éxito incluso para la buena voluntad. En todo valor, en toda ejecución de una acción buena, a la cual le está vedado el éxito exterior en lo sensible, hay una

perspectiva de seguridad mucho más profunda sobre otro éxito, sobre un éxito más íntimo y puramente espiritual, sobre una estructura invisible superior a todo el espectáculo de los efectos. Eso mismo que las representaciones religiosas suelen expresar diciendo que Dios ve el corazón y los actos del corazón y lo conserva todo en el libro de la eternidad, eso mismo lo ve Fichte—borrando por completo todas las representaciones sensibles y muy especialmente todos los temas de ulterior castigo y recompensa—en la inmediata unidad con su pensamiento del orden moral viviente en nosotros todos. Toda moralidad se sustenta sobre la creencia de que ya el acto de la intención tiene, como tal, consecuencias en una esfera suprasensible desconocida, en la cual todos nosotros vivimos ahora ya activamente. La ley peculiar de la vida moral es que precisamente esas consecuencias superiores no pueden ser jamás el verdadero fin y motivo de la conducta moral, sino ha de padecer la pureza de la intención. Debo creer en ella, y esta convicción ha de sustentar íntimamente toda mi acción; pero no debo procurarlas, pues ello sería, por su parte, tornarse sensible lo que es absolutamente suprasensible. Una vez más muéstrase que lo más profundo de nuestra existencia, el elemento que en nosotros brota y nos envuelve, no puede ser objeto y fin para nosotros. Es siempre eternamente incomprensible, por familiar que sea a nuestra vida.

Sólo así, en estas "relaciones" de nuestra vida moral, es Dios para nosotros presente, no como un ser frente a nosotros, sino como superior conciencia personal fuera de nosotros. Sólo el pensamiento finito de los que no han podido desprenderse de la costumbre sensible y elevarse a lo suprasensible, se representa a Dios de esa manera. Pero lo que se halle frente a otra cosa, frente al

mundo o a los sujetos finitos, no puede ser ya lo absoluto. Sólo un falso hábito de pensamiento nos empuja a distinguir y separar a Dios como ordenador, favorecedor, sustentador y ejecutor de la ley moral, por una parte, y este orden moral, por otra, como algo puesto por él. Lo absoluto no puede ser un actor del cual se distingue y separe el acto. Dios es actuación, es lo creador y lo ordenador, lo que eternamente brota de sí mismo produciendo vida. La creación y el gobierno del mundo coinciden por completo. La creación no es poner algo material, un ser natural heterogéneo y enfrentado a la espiritualidad divina; semejante representación es inejecutable. La creación es la activa contracción del principio vital espiritual y moral para las "determinaciones" particulares de los seres libres; sólo para la conciencia sensible de éstos fórmase en ellos el mundo "material" como lo determinable proyectado fuera y propuesto a su actividad vital. Esa verdadera creación, empero, de los seres libres y de sus deberes no acontece una vez a comienzo de todos los tiempos, siendo predeterminante para todo lo demás en nexo de efectos naturales, sino que se ejecuta y se cumple en la vida libre del hombre. El ascenso de la humanidad y su infinita historia, tal es el proceso eterno de la vida creadora. La voluntad una, de la cual mana el orden concreto individualizado de los deberes, sustenta también los actos de los individuos, el cumplimiento real y el edificio de la comunidad. Aquí no tiene lugar alguno el fatalismo de la providencia previdente y ordenadora. Si los seres libres han de mostrarse dignos o no de su destino divino y eterno, y cuáles de entre ellos hayan de encumbrarse realmente al acto creador, al orden divino, que se prescribe a sí mismo como idea, esto no está jamás predeterminado, y en todo seguro progreso de la humanidad—con el cual, por

profundísima convicción, contamos como conjunto—sigue siendo lo absolutamente imprevisible, lo absolutamente accidental de la libertad individual.

Así, para Fichte, la inmortalidad del individuo, aunque fundada en la eternidad del destino individual en el orden moral, no está ya dada en modo alguno con la mera existencia y, por decirlo así, como posesión sustancial de la imperecibilidad por todos los tiempos. La inmortalidad—enseña Fichte en los *Hechos de la conciencia*—, como nunca interrumpida prosecución del espíritu activo en tareas siempre nuevas, que trascienden de la actual conciencia del mundo, debe ser conquistada por cada cual mediante actos de libertad que le introducen en el nexo espiritual eterno de la vida única. Quien en la existencia presente no se esfuerza para el cumplimiento real de su más íntimo destino; quien permanece inerte, atenido a la imagen sensible de lo que debiera y pudiera hacer, ése perece. Para la creencia de Fichte en la existencia, toda vida es espiritual y buena en su real vivacidad, en su realidad misma; por eso, para su doctrina de la religión, no puede ser el problema el cómo de la pervivencia (si "en el cielo" o "en el infierno"), sino que el problema es el de la pervivencia misma. No puede haber pervivencia de lo malo; es impensable la eterna perduración de ese elemento negativo, que hay en la quietud inerte. Sólo como aspiraciones morales y en cuanto que lo somos, pervivimos; quien no paga su puesto en el universo con actos de la voluntad pura, debe abandonar el destino eterno individual, por él incumplido, a otro ser de libertad nuevamente advenido. Pero quien se desprende de lo sensible, quien libremente se eleva a voluntad superior, verá siempre surgir nuevos problemas y nuevos actos de libertad de todo cuanto lleve alcanzado. De este mundo,

tal como ahora lo vivimos, habrá de pasar, no a un mundo de satisfacción y deleite pasivo, sino a otras esferas de creación activa. Así, el proceso universal se representa para Fichte como un transcurrir infinito de mundos sobre mundos, en donde—en marcada oposición a las doctrinas antiguas de los ciclos cósmicos que retornan sobre sí mismos—cada nuevo mundo prosigue la obra del que llegó a su término y se determina a finalizar. La forma esencial del curso infinito del mundo ya no es la de la naturaleza, que en la periodicidad de los procesos deja rastrear la identidad permanente y la uniforme vigencia de leyes rígidas y absolutamente constructivas, sino la forma de la historia como constante advenimiento en libre proceso y ascenso. Nuestra existencia "terrenal", el advenimiento de la "humanidad" es fase inicial de un camino vital mayor, en el cual se construye el "reino de los espíritus". El orden divino del mundo, que es vida absoluta, no puede llegar realmente a cumplimiento, sino en el curso absolutamente infinito, en el ascenso creador por infinitos grados de existencia. Los hilos del tejido infinito son, empero, los individuos, que han llegado a la conciencia activa de su superior destino.

Todos estos temas en la filosofía de la religión de Fichte han vivido evidentemente desde sus años juveniles en su pensamiento, aunque hasta más tarde no lograse encontrar el filósofo la importancia sistemática que les correspondía. Algunas formulaciones nos aparecen ya en los primeros años de la doctrina de la ciencia (1). Pero

(1) Véanse, principalmente, los nuevos testimonios aportados por *Sobre Dios y la inmortalidad;* de un cuaderno de notas de clase del año 1795, comunicado por E. Bergman, *Kantstudien,* cuaderno complementario, núm. 3. Berlín, 1914 (al mismo tiempo puede consultarse F. Büchsel: *Fichtes Ideen*

no han llegado a verdadera madurez y libre expresión hasta que Fichte, terminada la *Doctrina moral*, quedó libre para la estructuración del último y supremo grado de la conciencia y, al mismo tiempo, desde fuera se vió complicado en la disputa del ateísmo, es decir, en la más viva discusión acerca de las cuestiones aquí planteadas. A partir de estos años de la disputa del ateísmo, el concepto de la religión de Fichte ha ido ampliándose y profundizándose. Las íntimas tendencias de toda su investigación llegaron a ser para él mismo cada día más claras, y las propias conexiones con las tradiciones religiosas, que desde muy joven le alimentaron, fuéronle, al fin, manifiestas después de haberse libertado de la teología contemporánea. Así, estos años de la lucha defensiva y de constante meditación sobre los problemas religiosos le condujeron, poco a poco, a una más profunda acepción de sus pensamientos. Y no sólo hubo de transformar la etapa final en la "historia de la conciencia", sino que desde ella, como coronamiento logrado de todo el sistema, vuelve a considerarlo en conjunto bajo una nueva luz. Fórmase entonces el llamado "sistema posterior" de Fichte con sus nuevas especulaciones sobre el concepto del bien.

La forma ya madurada del pensamiento religioso se manifiesta con superabundancia de vivencias y de intuiciones y en estilo perfecto con la obra *Advertencia para la vida beata*. Estas conferencias, por su temple vital y su forma de expresión, parecen distanciarse mucho de las obras redactadas durante la disputa del ateísmo y

über Gott und Unsterblichkeit, Leipzig, 1914) y Scholz, H.: *Ein neues Dokument zu Fichtes religionsphilosphischer Entwicklung. Kantstudien*, tomo XXII, 1918. También son útiles las partes finales de Y. g., 21. Ya en el año 1795 había anunciado Fichte lecciones sobre religión.

también de los capítulos acerca de la fe que están contenidos en el *Destino del hombre;* pero las interiores conexiones y coincidencias con las doctrinas precedentes, llegan mucho más hondo de lo que comúnmente se admite y se cree. La corriente subterránea místico-religiosa en el idealismo de Fichte, en el idealismo de la inmanencia, sale ahora a la superficie y encuentra expresión propia. Jacobi, el Evangelio de San Juan, las doctrinas de "vida" y "amor" de las tradiciones cristianas, dan más confirmaciones elevadas y ánimo para nueva expresión, que empuje para verdaderas modificaciones del pensamiento.

Si el concepto del orden moral universal—precisamente por proceder de la doctrina de las mónadas y del problema de las mutuas acciones entre los seres conscientes—parecía poner en primer plano todavía la particularidad de los individuos, antes que la conexión superior, de tal suerte, que podía sospecharse que, según esta doctrina, los hombres constituían en conjunto la vida misma de Dios; ahora, en cambio, el origen unitario y la vida unitaria de toda existencia moral espiritual en Dios y por Dios se acentúa de modo mucho más penetrante que antes. En el lenguaje de la mística se describe cómo la elevación moral y la concentración en lo interno hace que los hombres lleguen a sentirse unos con el uno de la vida divina. La recíproca "influencia" en el llamamiento de la conciencia moral y en la respuesta activa acentúase ahora hasta convertirse en total "fusión". En todo ser particular está, en todo momento, la unidad de la vida total; y el que no pueda pensarlo demuestra, por ello, que se halla todavía atenido al modo puramente sensible y espacial de representación. La vida una y única, eterna y verdadera, está siempre en nosotros—compárese con esto el "impulso

originario" de la doctrina moral—; no hay que buscarla en un transmundo, en una vinculación externa con un Dios trascendente. Hay que aprehender la vida en sí, hay que penetrarla en la multiplicidad de lo sensible; a través del acto de ascensión a la superior voluntad, hace falta percibir el verdadero sentido de todo lo "dado" en los objetos del impulso. La nulidad del mundo y de toda pluralidad sensible, la exigencia a todos de abandonar ese mundo nulo y, con él, su particularidad natural, para sumirse en la vida superior, queda tan rigorosamente acentuada que podría parecer una contradicción con el pathos de la acción y con el individualismo de la doctrina moral. Pero la fusión mística que Fichte enseña no es una transformación del ser individual en la unidad total, no es un esfuerzo por sacar la existencia religiosa fuera de los nexos que la vida activa anuda en la realidad, no es un abandono de los fines concretos del afán individual. El mundo, la pluralidad, la vida sensible, no quedan abandonados; el aspecto del universo permanece intacto, incluso para la vivencia humana superior. Pero son intuídos como lo que son: mezcla de vida y muerte, de sentido espiritual y de objetos dados que pueden ser fines finitos—puntos terminales de la vida aspirante—. El religioso—y la religiosidad reside ya, aun cuando muchas veces inadvertida, en todo acto de verdadera moralidad—vive en ese mundo de la pluralidad, busca en él los fines de su acción, hace su trabajo como cualquier otro; pero ya no cree en ese ser de la apetencia, y ya no lo ama por sí mismo. Para él, la realidad en el sentido más propio es exclusivamente la vida una en Dios. A la luz superior de esa intuición logra su vida espiritual, con superior energía y plenitud, esto es, en su eterna significación, todo lo que fué abandonado al abandonar la realidad sensi-

ble. Así acontece también con la individualidad; en la rigidez egoísta de la existencia particular permanece cada cual solo y aislado en lo aparentemente estático, en la vida del impulso, que camina rápidamente a la muerte; pero el perderse activamente y el olvidarse en el único fin y en la única obra de la vida superior, hace que se encumbre la verdadera peculiaridad espiritual y eterna, que se sabe oculta en la divinidad siempre creadora. La íntima fusión con la unidad de Dios lógrala el hombre no huyendo de la realidad, sino traspasando y superando aquello que en su pluralidad es aparentemente dispersador y de continuo nos distrae en fines y propósitos finitos. La "concentración" e interior "recogimiento" que lleva a cabo esa penetración, hállase precisamente en los actos de voluntad, que elevan lo sensible en nosotros y en torno a nosotros hasta lo suprasensible.

Partiendo del concepto mismo de moralidad hay otra profundización en la atención que presta Fichte a los contenidos de la creación moral espiritual. Si al principio parecióle que el mero acto libre de desprenderse de la sensibilidad señalaba por sí solo la acción moral; si sobre la base de la doctrina moral kantiana hallábase lo formal de la ley enteramente en el primer plano, ahora ya ve claramente que la vida moral concreta—tal como él mismo la ha expuesto, como una construcción de la cultura en la historia—rebasa el momento estoico y kantiano y llega a la elaboración de contenidos suprasensibles eternos con objetos sensiblemente dados. Los actos de la libertad extraen de la vinculación natural de los impulsos los valores espirituales y los manifiestan libremente. Con Platón, llámalos Fichte las "ideas". Toda "superior" moralidad es más que limitación y orden racional de impulsos dados; es una verdadera

creación, un despertar, un expresar realmente lo eterno espiritual. Pero los valores y las ideas residen en la concreción de su contenido suprasensible absolutamente más allá de toda intelección finita; en ellos luce la riqueza inconcebible de la vida misma, que siempre ha de ofrecerse en actos. Las ideas eternas son para Fichte, no como para Platón, modelos objetivos inmóviles, para la vida del alma, sino fuerzas esenciales en esa vida misma. Los grandes contenidos de la cultura son las particularizaciones de la vida única, de la idea divina única, y no sólo fin último de toda existencia finita, ni tampoco sólo *ordo ordinans* en esta existencia, sino la primordial vida creadora en todo lo espiritual. La riqueza de este elemento suprasensible nunca puede ser aprehendida en objetos, sino sólo vivida en actos, sólo puesta, sólo ejecutada. La realidad suprasensible, el elemento cualitativo en la construcción moral de la cultura rebasa todo lo objetivo, toda finalidad de la conciencia y se eleva a algo absolutamente inconcebible que fluye en las bases mismas de nuestra vida.

Amor es la actitud interna del hombre creador que, de esta suerte, se ha elevado a lo suprasensible. Mientras el mero acto de libertad y la ley objetiva, por decirlo así, ajena, estaban en el primer plano, habían de conservar su preponderancia el "respeto" y la "aprobación". Sólo con la nueva visión en el contenido de las ideas desarróllanse aquellos indicios que proceden del pensamiento del impulso primordial y que están dados en los conceptos complementarios de "entusiasmo" y "dedicación". El impulso originario, que impulsa puramente por sí mismo, conviértese en vida que se vive a sí misma. De todo apetecer algo objetivo hállase este amor por completo separado—contrariamente al eros platónico—; aquí son las ideas las que constituyen las fuer-

zas vitales mismas, y sólo la envoltura sensible trae consigo la contraposición de sujeto y objeto, de impulso y de fin. El amor es un hacer interior puro, es un hacer de sí y por sí mismo. No siendo más que movimiento y vida, irrumpe esencialmente en actos. El amor no quiere encontrar su propio fin en la obtención de algo apetecido, de algún objeto de intuición. El amor mana de sí mismo y en sí mismo, y toda contraposición de sujeto y de fin en el deseo, en la voluntad, en la acción, es simple manifestación de su íntima vida unitaria. Si el amor significa anhelo de unidad y de fusión con lo amado, entonces el anhelo amoroso de la conciencia moral religiosa es precisamente el impulso hacia aquella fusión con la voluntad divina, que constituye su base. En la conciencia finita, la vida infinita y una fluye sobre sí misma; en mi amor a las ideas propulsoras de la vida superior ámase a sí mismo la "idea divina". De la plenitud de amor en la vida única mana, no sólo la separación—particularización de los individuos y de sus fines vitales—, sino la reunión. La fusión amorosa que nuestra vida superior busca y encuentra no es aniquilamiento, no es apagamiento de la verdadera individualidad, sino más bien el encauzamiento de su eterno sentido particular en la multitud y en la vida de la unidad absoluta. La individualidad no es una fatalidad que nos sobreviene, sino que, superando la separación sensible en la verdadera unidad viviente, toda particularización del amor conserva su eterno sentido. La fusión que hay en la entrega es aniquilamiento tan sólo del ser aislado; el yo superior surge en cada hombre precisamente por su sumersión en la vida única. Lo que Fichte, ante todo, acentúa en el acto amoroso del espíritu y de la moralidad, es el momento, por decirlo así, intuitivo, el momento que aprehende lo ideal, frente

a toda ceguera de lo impulsivo. El amor espiritual es una visión, un saber, una conciencia clara. Fichte habla incluso de "pensar" y de "pensamiento", de manera que la doctrina podría parecer que desemboca al fin en un intelectualismo. Pero, en realidad, refiérese aquí a "la claridad del corazón", a una aprehensión emocional en la cual "la voluntad y el entendimiento" se compenetran totalmente. Ya en anteriores pasajes hemos visto cómo la doctrina de la actuación y de la libertad en Fichte quería concebir esta oposición partiendo de una unidad originaria. No es, pues, posible hablar de que el temple de la vida expresado en la *Advertencia para la vida beata* constituya un aquietamiento del anterior "titanismo" de Fichte en favor de una vida intuitiva en Dios. Pues esta "contemplación" del amor se expresa naturalmente en actos y vive tan sólo en una entrega activa, en una dedicación a conseguir el triunfo de la idea sobre lo sensible. La contemplación del amor no es un anquilosarse en un eterno objeto, sino una fusión íntima con la vida eterna; la mera contemplación que se aparta de los actos en la realidad, que vuelve la espalda a la acción sobre otros seres espirituales, es siempre para Fichte expresión de un inerte anquilosamiento y de un abandono del fluyente dinamismo que atraviesa la vida universal. Sólo en la vida activa triunfa el amor como "raíz" de toda vida. La "claridad" del corazón mana en movimiento activo, porque es ella misma movimiento. Tal es el sentido nuclear en la "reunión inseparable" de la moralidad y de la religión, tal como Fichte la enseña. No hay sentir ni contemplar religioso, fuera de la actuación moral. No hay contenidos, objetos, fines, de la indagación y de la vivencia religiosa, fuera de la acción moral. Todos los contenidos de la vida espiritual son los de la moralidad superior. Pero la ejecución mis-

ma de los actos morales nos sumerge en la eterna vida de la idea divina. Dios es lo que hagan los arrebatados por El. Toda moralidad superior actúa—sépalo el agente o no—en Dios como, por decirlo así, en la atmósfera vital de toda acción y creación espiritual. Si queremos hacer de Dios un "objeto" particular de la fe, un contenido de vivencias separadas, entonces la vida única queda exteriorizada sobre el fondo de todo lo subjetivo y espiritual, queda convertida en cosa y rebajada a algo sensible y finito. Dios, como persona frente a nosotros, como personas finitas, sería, a su vez, un Dios finito. Dios, como sustancia—tal como lo piensa la "teología natural" de la metafísica dogmática—, ya no es el Dios viviente de la verdadera fe, y frente a El, no tiene ya espacio la vida de la libertad. Lo verdaderamente divino no es un ser contrapuesto a la libertad, sino la vida y el sentido de la vida, asentado sobre la base de los actos libres y en ellos mismos ascendiendo a la conciencia.

La verdadera sumersión y unificación con la vida una y eterna hállase, empero, ya allende toda elección de la libertad. La libertad en el ser particular señala tan sólo el camino de la ascensión, visto desde lo sensible y vinculado. La voluntad "santa", como lo demostró Kant, no conoce ningún deber, ninguna alternativa; en ella, la ley es realidad. Así, según Fichte, el acto de moralidad superior, como "acto de creación de una voluntad eterna y sagrada en nosotros", nos lanza en una corriente de vida, que no conoce más posibilidades que sí misma y que se vive sólo a sí misma. La libertad y la necesidad fluyen unidas. Mediante la libertad suprema, abandona el hombre su propia libertad e independencia particular, y, justamente por ello, se convierte enteramente en vida. La tensión de la libertad es siempre un

conjunto de movilidad activa y de resistencia. El verdadero amor de las ideas no es en sí mismo ninguna aspiración y no conoce ninguna resistencia; sin esfuerzo fluye por sí mismo y de sí mismo extrae el tráfico en la realidad. El que, en "concepto claro, abraza amoroso la deidad" no puede "obrar de otro modo" que en actos que crean en el mundo lo verdadero y lo bueno. Vinculados estamos entonces, pero no por causas exteriores de un ser dado, sino en el torrente interior de la vida, de cuya movilidad inteligible fluye toda nuestra vida y justamente también el impulso de libertad en nuestra vida.

Aquí tiene su origen ese sentimiento de "paz y quietud" que aquí atraviesa la determinación de la vida para Fichte y que se pone por muchos en oposición al afán activo de su primera época. La voluntad vinculada en la vida de la idea divina, está sustraída a toda vicisitud de los actos de la libertad—aun cuando se exterioriza en actos siempre nuevos de libertad—. La voluntad no necesita "hacerse", sino que es y vive y permanece firme, continua e inmutable. Sólo en el disperso conserva la última palabra la inconstancia de las posiciones de la libertad. La concentración de la voluntad en la "determinación" del interior, es ya por sí "recogimiento y paz". Con esta paz ya no tiene contacto el mundo de los sentidos. En la determinación misma es esta voluntad "eterna", y, como todo lo eterno, quieta. Sin embargo, no es la paz de un ser muerto, sino la paz de una vida, de un tranquilo fluir, una paz que en actos desemboca. El sentido de los actos es eterno y quieto; pero es el amor el que aprehende el sentido, no como lo que está enfrente, en reposo, sino como su propia plenitud vital. Los actos morales "manan pacíficamente" del amor. La paz y la fluencia no son contrarias, como tampoco lo

son la "vinculación en lo ideal y la libertad superior"; la "vida eterna" es tanto lo uno como lo otro. La determinación eterna en nosotros "es" de toda eternidad, es decir, es una vida eterna; quien en el acto creador de la voluntad, cargada de amor a las ideas, esclarece y transfigura lo meramente natural en espiritual, ése vive esa vida. Lo ideal mismo—y precisamente también lo totalmente particular de la propia determinación—no puede hacerlo ningún ser de voluntad en la inquietud de los actos; asciende en quieta vivacidad de los actos libres y en la voluntad inquebrantable del bien sube a la conciencia de sí.

Semejante vida en lo eterno es, como eterna, también "vida beata". La vida y el amor son esencialmente y en sí mismos, beatitud. La eterna beatitud no está allende la tumba, sino que es absolutamente presente en toda moralidad creadora, llena de ideal y, por tanto, superior a todo lo ajeno y formal de la mera "ley" y a toda la opresión y elevación del "respeto". Es la beatitud de la vida que se vive a sí misma y que no ha de temer enquistarse rígida en un fin finito. El patetismo de la acción por la acción misma transfigúrase aquí, para Fichte, en la beatitud de esa movilidad pura y fluyente, de la cual los actos, los estallidos, son traducciones a la realidad sensible. Frente a toda desventura de la separación, a toda miseria de la dispersión en lo sensible, pone aquí Fichte la beatitud de la entrega y de la fusión lograda en el amor; a través de todas las imágenes contrapuestas del ser exterior y de los fines exteriores, a través de todos los obstáculos y resistencias de los impulsos, llega aquí la pura espontaneidad de la vida a la conciencia de sí misma. La felicidad interna del hombre moral activo significa algo más que la satisfacción y la unidad interior consigo mismo; es la beatitud del sa-

ber supremo, la "beatitud de la vida comprendida", no el "deleite" en contemplación de algo eternamente rígido, sino el alto sentimiento de sí mismo, de la conciencia activa y viviente que ilumina su propio fundamento eterno de vida.

VI

LO ABSOLUTO (1)

La construcción de la doctrina sobre la religión empujó a Fichte a nuevas especulaciones. Hubo de planteársele principalmente la cuestión de cómo esa "voluntad" eterna, esa "vida" única puede sustentar la pluralidad de individuos finitos y acompañarla en el cambio de sus actos de libertad y de sus productos de libertad, sin quedar ella misma rebajada por esas "relaciones" de su pura absolutividad con una finitud mudable. La doctrina de la ciencia no debe eludir estas últimas cuestiones apelando a las limitaciones necesarias de la conciencia finita precisamente en sus formas supre-

(1) Las exposiciones más importantes y accesibles del *sistema posterior*, de Fichte, se encuentran en la serie de lecciones de los años 1810 a 1813 (lo más accesible son los *Hechos de la conciencia*, de 1810 y 1813, sobre todo las partes finales y, además, el resumen luminoso de 1812, II, 695-709 y también, acaso, *La doctrina de la ciencia*, de 1812, X, 317). De particular importancia es, también, *La doctrina de la ciencia*, de 1804. Una exposición completa del *sistema posterior* no se ha hecho todavía. Löwe, en la obra citada, es el que más de cerca sigue las especulaciones de Fichte sobre lo absoluto en las distintas exposiciones del último decenio de su vida. Muy luminosos, aunque harto cortos, son los capítulos XI y XII de K. Fischer, obra citada. Véase, también, *Medicus*, F. J. G. Fichte, Berlín, 1905, y las cuidadosas referencias de X. León: *La philosophie de Fichte*, París, 1902.

mas, de la vida y de la "fe" religiosa. Si la teoría de la religión ha mostrado que toda verdadera fe es una penetración intuitiva—bien que generalmente no conocida como tal—, habrá de tender esencialmente la "fe" a la "intuición" consciente y cierta de sí misma. El puro conocimiento, la "claridad en todas partes esparcida" de la especulación filosófica, debe representar el grado verdaderamente superior de la conciencia, por encima de la vida sensitiva del religioso. Y no es contradicción, en este sentido, el que esa penetración intuitiva sea siempre cosa de los actos y no de la ociosa contemplación, pues la especulación filosófica es, para Fichte, también un acto; es acción del espíritu puro, que mana de la más profunda e íntima concentración de la voluntad libre. La fuerza creadora plástica que empuja todos los grados de la conciencia, se revuelve aquí pura sobre sí misma, se convierte en producción absolutamente libre y pura y, con ello, precisamente, no en copia, sino en modelo, en bosquejo apriorístico de la conciencia real. Así, en la serie ascendente de los puntos de vista de la vida, tal como la *Advertencia* la da, es la quinta y última visión del mundo la que arranca del "punto de vista de la ciencia". Para ella resulta concebido de modo "genético", es decir, en su origen, desde el fondo vivo de la vida, "lo que para la religión es sólo un hecho absoluto". "La ciencia elimina toda fe y la convierte en intuición."

En esta especulación suprema, desde la cual Fichte contempla los grados de su construcción, aparece en el centro el concepto de "saber", sobre todo en la exposición de 1804. El núcleo de convicción en la vivencia del deber, la absoluta evidencia al oír los llamamientos de la conciencia moral, caracteriza ya en la época de la *Doctrina moral* y en la del *Destino del hombre*, el punto

más profundo y esencial de la conciencia individual. Lo que allí era sólo señalado en la particularidad de las determinaciones individuales, hubo de concebirlo la doctrina posterior de la religión en la unidad del nexo viviente sustentador—y no sólo "ordenador"—; cuando yo, por libertad, descubro para mí la conciencia de mi íntimo destino, es, en el fondo, la vida única la que me arrebata a mí y a mi particular indagación en su puro torrente; es el amor único el que se ama en mí. El pensamiento místico de esa unidad resulta fortalecido por la consideración de la evidencia en la forma de la aprehensión científica—por ejemplo, de la matemática—. Aquí desaparece por completo el momento de la agudización individual, momento que era siempre esencial para el conocimiento de la conciencia moral. La evidencia del puro saber supone el acto de libertad individual que se verifica en la concentración; pero la verdadera plenificación de la certidumbre se realiza puramente en lo supraindividual; la visión clara no la hago yo mismo, sino que ella, como lo uno superior y válido e igual para todos, hace presa en mí y me eleva a su absolutividad. La libertad individual queda aquí absolutamente aniquilada; lo eternamente válido y lo ideal necesario—forma inmanente en que se verifica una vida pura supratemporal, según Fichte, mas no dato que sujete y vincule, no ser inmóvil superior—ejecuta, llena mi vida completamente. La dualidad de sujeto concipiente y de objeto concebido desaparece; en el saber evidente ya no hay distinción de cosas ni de sujetos, ya no hay "tránsito" de subjetivo o de objetivo, sino unidad del orden del saber, lleno de contenido. En todo puro conocimiento despunta en nosotros la vida única como único saber. El individuo, en este punto de concentración de su vida consciente, conviértese en plena, abso-

luta, visión supraindividual. Y así, no sólo para la vida moral, sino para toda vida de convicciones en general —en el fondo, para Fichte, el saber teorético mismo, siendo realmente saber puro, es, por su origen y por su intención, de naturaleza moral práctica, puesto que es acto de libre concentración y autoaprehensión por necesidad espiritual—, puede decirse válidamente que todo cuanto verdaderamente conocemos se convierte en elemento real de nosotros mismos y nos transforma en nuestro interior. Así como el sentido de la voluntad divina no se aprehende objetivamente, sino que sólo es vivido en los actos propios, y así, en esos actos, se recoge a sí mismo, así también la verdad absoluta no puede ser nunca vista como objeto, ni tomada desde fuera, sino ejecutada tan sólo en la propia sapiencia viviente—que ya nada sabe de lo meramente individual—. Sobre este conocimiento no podemos de nuevo fijar la mirada para medirlo con una medida objetiva; sólo podemos vivirlo. El saber puro y evidente no es objeto y contenido de la conciencia, pues si lo fuera, deberíamos, a su vez, saber la certidumbre de ese saber, sino que es lo más profundo en la vida de la conciencia. El problema sobre la posibilidad de la evidencia, que Kant nunca se planteó, porque se fijó tan sólo en la posibilidad del conocimiento empírico, tomando, en cambio, el saber aprioristico como un "hecho", empuja necesariamente a esta solución: si todos los individuos han de participar en la legalidad trascendente de la razón única y no han de participar de modo ciego, sino que han de vivir a la luz de la certidumbre, entonces la luz, la vida de la certeza, debe constituir el fundamento de unidad en toda vida individualizada de la conciencia. No nosotros, los individuos, tenemos el saber cuando aprehendemos con evidencia; no nosotros hacemos el conoci-

miento, sino que el conocimiento nos tiene a nosotros, hace presa en nosotros. El saber no está en nosotros, sino que nosotros estamos en el saber. Corresponde a nosotros tan sólo la dedicación receptiva a lo superior, la autoaniquilación, por decirlo así, de la particularidad en el elemento supratemporal del fondo viviente. No vemos la unidad, sino siempre la pluralidad; pero la vivimos en nuestra propia vida del saber. Cuando el conocimiento se apodera de nosotros, nos convertimos en luz. En la conciencia individual, pues, hace presa el saber único, que parte de las ocasiones dadas por las limitaciones de las imágenes y, por sí mismo, se retrotrae a sí mismo.

La misma imagen surge, pues, cuando se plantea así la cuestión del "saber", la misma imagen que se derivó al plantear la cuestión del deber—y la referente al conocimiento del deber—. Los yos son particularizaciones nada más; son "productos" de lo uno, del "pensamiento universal", de lo uno también como orden legal trascendente. Contra todo "individualismo idealista", que no rebasa la conciencia del sujeto individual y desconoce así el superior sentido de la vida en el obrar y el conocer, revuélvese la *Doctrina de la ciencia*, concibiendo la conciencia individual como la "conciencia de una vida que comprende en sí y anula toda individualidad" (II, 624). Si los seres "racionales" de Kant han de estar interiormente vinculados al imperativo categórico, que es la autonomía precisamente en su propio interior, esto sólo puede ser inteligible si entendemos a todos ellos como la exposición articulada de la ley una y única. "Mediante este conocimiento de la autoexposición de la vida como unidad, es como únicamente puede explicarse la validez de lo *a priori* para todos los sujetos racionales y la pretensión de cada uno de ellos a esa validez."

En la investigación filosófica trascendental del "saber" teorético y práctico muéstrase, pues, claramente lo que en la vida moral religiosa se ofrece ya como hecho: que los yos mismos y, con ellos, los objetos de su representación y de su acción, son puestos por el pensar absoluto y universal, por el saber único, que antecede a toda separación en sujeto y objeto, en sujetos y objetos. Es éste el viejo pensamiento de la identidad de sujeto y objeto, del cual partió siempre la doctrina de la ciencia; sólo que, anteriormente, había sido concebido solamente como momento originario en la conciencia particular. Pero ahora, la "génesis" de los yos individuales brota del absoluto mismo. La libertad llena de amor a las ideas, y encumbrada por encima de toda libertad de elección en el sujeto particular y de toda particularización de las resistencias, no es ya libertad de los individuos, sino una sola libertad o, mejor dicho, un solo torrente de vida, en cuya fuerza creadora la voluntad individual se ha sumergido. Ahora, la teoría del saber parte de ese supremo fin de la vivencia. Esa "libertad" una se divide y sale en sí misma como saber, como conciencia y, al mismo tiempo, también como sistema de individuos con sus representaciones del mundo y sus actos de realidad, que coinciden en la base misma de su unidad y permanecen en mutua influencia. Es la reflexión de la vida, la manifestación fenoménica de la vida sobre la cual crece la verdadera vida libre y el verdadero saber, que sólo es posible en la forma de la contracción individual. Aquí y en esta exteriorización represéntase la libertad como un libertarse de toda vida vinculada a la causalidad, y el conocimiento aparece como un referirse de sujetos a objetos, y entre éstos, a sí misma, como sujeto individual. Pero la vida una—que antecede a la dualidad de nuestras descripciones, a la dualidad aparente

de libertad y de saber, de lo teorético y de lo práctico—no se anquilosa jamás, realmente, en los individuos; revierte en ellos a sí misma y se aprehende a sí misma a través de ellos en saber, en acción y en amor. Y conserva siempre la libertad y fuerza creadora para formarse en nuevos individuos. Nunca la vida remata en mera y definitiva individuación, sino que en la gradación de la conciencia lo supraindividual adviene en cada individuo, lo supraindividual, que es, en último término, el fin y contenido de la vida humana. En el crecimiento y construcción históricos de la humanidad, en ese devenir infinito en el tiempo, expónese la vida absoluta—que es anterior a todo tiempo y a toda pluralidad—en la forma de la reflexión. Y que es una vida la que aquí se manifiesta en el curso del tiempo, muéstrase en lo creador de tal advenimiento; todo lo que los hombres llevan a cabo en actos de moralidad "superior", fecunda, recorrida por el amor a las ideas, es siempre algo absolutamente nuevo. Su actividad es evolución creadora, "es creación de la nada", aun cuando el contenido esencial e ideal de esos actos sea en sí un ser sobre todo devenir, una eternidad superior a la oposición de nuevo y viejo. La creación no es algo que se agote de una vez para siempre al poner una naturaleza permanente, sino que en la edificación libre de la historia ejércese continuamente a través de los tiempos infinitos. En los actos libres de los múltiples individuos despunta siempre, una y otra vez, la fuerza creadora de la vida universal.

Pero con este contenido, con esta eternidad en el devenir de la vida indícase ya que toda esta autoexposición, que todo este aparecerse del conocimiento, no descansa absolutamente sobre sí mismo. ¿Cómo la mera conciencia del saber o la mera vida libre, manifiesta en resistencias de la libertad y en actos de libertad podría

poner contenidos de eterna e inmensurable riqueza allende lo formal de la coincidencia o de los actos de separación, si ella misma, con todas sus manifestaciones, no descansase en un ser eterno de absoluta plenitud de esencia? ¿Cómo una vida puede perseguir hasta lo infinito un gran fin último, si este fin último no estuviese ahí enfrente con su unidad cualitativa, como algo eternamente quieto, eternamente inaccesible, superior al conjunto de la vida o más bien sustentando él mismo a la vida como el sentido que ésta debe tener? Puesto que ese saber y aspirar en el infinito es de tanta riqueza, de una riqueza eterna y siempre renovada, ha de ser él mismo la imagen creadora, la imagen que en imágenes se manifiesta y que es imagen de algo superior, de algo en sí mismo quieto, de una plenitud de esencia que permanece intacta de toda división y de todo devenir. La doctrina de la ciencia ha mostrado que el saber no es lo que nos aparece al pronto en lo sensible, no es reproducción de objetos exteriores muertos. Ha concebido el saber como la versión en sí mismo, la profundización en sí mismo de algo puramente espiritual, que lleva en sí todos los objetos aparentes como contraimágenes de su propia vida. Pero ahora se muestra que toda esa vida inmanente del saber y de los fenómenos se reduce a su vez a algo superior e inmóvil, de lo cual es ella imagen y fenómeno. El saber sería vano si no fuese saber de algo, y por tanto, como saber absoluto, que lo es en su fundamento, no fuese saber de un absoluto. Ahora bien, este absoluto no está enfrontado a aquel saber, no es el objeto y la cosa en sí de aquel saber, sino lo que en él aparece, como el "quid" de su aparecerse y de su afán creador. Este "ser" de Dios—que así debe designarse, pese al habitual mal uso de esta palabra aplicada a lo que existe objetivamente, y debe designarse así por causa

de ser intangible a todo advenimiento de los deseos y para que se cumpla plenamente su riqueza de contenido superior a toda simple forma de saber—es el fundamento de la vida del saber y de la libertad, como también el fundamento de la "existencia" misma; es decir, no la "causa", pues de esta suerte lo absoluto mismo quedaría introducido en el devenir, sino el quid, el ser mismo de esa existencia. Todo saber que se aparece y que se diversifica por la forma reflexiva en un torrente de actos de libertad, es en su totalidad manifestación de Dios. Los actos creadores de la vida humana ponen de manifiesto la riqueza de Dios; por cuanto las ideas eternas son asumidas en visiones siempre nuevas y activas en la conciencia de sí y del mundo, que tiene el saber libre, exteriorízase, revélase lo absoluto, sin por ello, y como tal, rebajarse a lo finito y al advenimiento del devenir. Todo saber es en su fondo esencial no un saber de sí, saber sólo del saber, sino un saber de Dios. Dios es el único objeto o, mejor dicho, el único contenido en todo nuestro saber; en toda configuración, en toda figura—pues las figuras son modelos en su sentido esencial y no reproducciones del mundo—fórmase para nosotros Dios. Conocemos a Dios tan sólo en las "relaciones" de esas formas de aparición para nosotros; pero la doctrina de la ciencia puede todavía penetrar más y comprender que esa manifestación es precisamente una manifestación, y que alude a algo eternamente trascendente que constituye su fondo imagen, mas no debe ser pensado como "cosa" en sí y causa eficiente. La especulación no descubre un nuevo Dios, no pone, por decirlo así, de un golpe en visibilidad la riqueza en sí invisible y oculta de Dios; la manifestación y "transfiguración" de Dios permanece reservada a la vida activa de la humanidad, vida que nunca se perfecciona del todo, vida

que tiene siempre nuevos y nuevos alientos para nuevas y nuevas visiones. No el contenido de la vida es predeterminado y prescrito a la vida por la filosofía, sino que el sentido de la vida creadora es penetrado aquí en su punto supremo. La doctrina de la ciencia, empero, crece en esta penetración por encima de todo "mero" idealismo, sin por ello caer en el dogmatismo. Toda vida de saber y de conciencia no sólo se representa a sí misma, sino también un ser "fuera" de sí misma, un ser infinitamente absoluto, antepuesto a ella y a todas sus contracciones y sus iluminaciones. Pero este ser no es algo que esté frente a la vida, sino que es el ser de la existencia, es el eterno contenido vital en la forma vital del saber libre. Todo saber, incluso el de la doctrina de la ciencia, queda atenido a lo inmanente de la existencia real; pero en este punto profundo ve todavía el propio origen esencial, la génesis que brota del "no-ser del saber", es decir, de aquello que con anterioridad a toda forma y a toda relación del saber es contenido y absoluto. Lo invisible ideal en toda acción de libertad, el cualitativo quid en toda vida del espíritu, lo absoluto en todo saber absoluto de la evidencia y de la convicción moral, todas estas cosas señalan, allende la inmanencia de la vida, hacia algo trascendente, que en sí mismo oculto es incognoscible y sólo en esas formas de vida creadora sale al manifestarse fenoménicamente. ¿Cómo la creación humana, los actos de libertad y la formación creadora en la historia podrían ser realmente una "creación de la nada"? Sólo para nosotros lo son. En la vida de la libertad son realmente la proyección de algo nuevo que nunca existió, son creación infinita en el tiempo; pero esto lo son solamente "en la imagen", pues lo puesto, lo recogido en la vida real de la conciencia son siempre las ideas eternas, como particularizaciones de una eterna

riqueza que siempre es: la idea divina. Así, pues, lo que penetra en nosotros, como "idea" eterna, como "imagen" de Dios, señala allende sí misma hacia aquel ser que se presenta a nosotros en la imagen para lograr visibilidad. La vida es realmente fuerza absoluta de creación; pero lo es sólo para la forma de llegar a ser visible y no para el contenido. La "posibilidad" absoluta debe preceder a todos los actos creadores de la libertad; Dios es el ser de la abundancia, de la cual proceden las posibilidades de toda creación humana.

Así, lo absoluto mismo existe siempre en nuestra vida, sin estar por ello implicado e introducido en lo finito. Dios no sale de sí por acto de creación, pues ello sería cambio y génesis en lo absoluto mismo. El mundo y las cosas tampoco son lo múltiple en Dios, que se vería entonces vinculado por la absolutividad de su esencia, que a su vez quedaría destruída por esta división de lo absolutamente uno. Sólo Spinoza pudo pensar así el panteísmo. Y por otra parte, Dios no es—como podía parecer todavía al punto de vista limitado de la anterior doctrina de la ciencia—el simple fin último que siempre adviene y nunca es realmente; Dios no es el allende de un fin meramente ideal en los yos finitos. Sino que Dios es un ser eternamente actual, una perfecta unidad y compenetración de ser y de vida, *esse in mero actu*. Y fuera de él no hay nada—nada más que su propia manifestación como el "concepto" de lo absoluto o, en armonía con el Evangelio de San Juan, la "palabra". Semejante "fenómeno" no significa ni autodivisión de lo absoluto ni tampoco verdadera versión en otro ser. Es este fenómeno o manifestación de Dios el que se diferencia interiormente en la automanifestación del ser consciente y vincula en individuos de libertad y en la cadena viviente de éstos su torrente de vida, que en sí

es indiviso y supratemporal. Y lo que en esta vida inagotablemente creadora se plasma en actos de libertad siempre nuevos; lo que a pesar de todos los fracasos y de todas las no manifestaciones particulares, elévase en el curso de la infinita progresión a la luz de la verdadera conciencia de todos, es lo eternamente siendo de lo absoluto, que se manifiesta así en nosotros, en la existencia, con toda su plenitud absoluta. Que nosotros vivimos y actuamos en lo divino, no significa en modo alguno que Dios y todo lo finito sean una misma cosa. La doctrina de la ciencia no establece panteísmo—que rebajaría a Dios a la finitud y a la mutación—, ni tampoco establece simple monismo—que aniquilaría la libertad e independencia de lo finito—. Sin duda, es un monismo—"unitismo"—, por cuanto que no hay para ella ser alguno "fuera" de Dios; y también para ella la "existencia" es precisamente el ser de lo absoluto, su exteriorización, su palabra. Demuestra que todo saber y toda creación de libertad se basan en lo eterno uno, allende todo saber y todo hacer; el núcleo de absolutividad que hay en toda evidencia, en toda convicción moral y en todo amor a los contenidos de valor, procede de ese uno absoluto. Mas no por eso queda suprimido el "dualismo"; lo absoluto es lo que es en eterna plenitud; la palabra, en cambio, la vida una del saber y de la libertad, se divide en el sistema de los libres individuos y se tiende en la infinidad del tiempo. La "imagen", el "esquema" de Dios, según su origen divino, es una unidad, una eternidad, algo en sí mismo inmutable; pero, sin embargo, tiene que verificar en sí esa autodiferenciación del "mundo de los espíritus". Pues—y esto puede mostrarlo también la doctrina de la ciencia—el fenómeno o manifestación tiene que manifestarse necesariamente; la manifestación fenoménica de lo absoluto se convierte esen-

cialmente en automanifestación, en "luz" que se ilumina a sí misma. Mas que también esta automanifestación, esta reflexión es expresión de Dios, muéstrase precisamente en la libertad; lo que al fenómeno le corresponde en todo, en cada punto de su articulación propia, no es una reflexión, por decirlo así, predeterminada, dada, fija, sino "reflexibilidad", libre facultad de retrotraerse a sí mismo. A la manifestación fenoménica de Dios correspóndele semejante libertad propia, y en este punto absoluta independencia; y le corresponde, no a pesar, sino porque es imagen de Dios. La libertad de los individuos es lo absoluto, por decirlo así, en la forma de la finitud; imagen de una vida absoluta verdadera es la "facultad" absoluta, el ser principio del espíritu viviente. Esto precisamente es lo característico y peculiar en toda imagen de Dios, por oposición a todas las reproducciones del llamado ser exterior: que la imagen no está determinada pasivamente por su modelo, sino que se torna imagen exclusivamente por la absoluta plasmación, por el ejercicio real de la imaginación productiva, de la libertad creadora, que traza fines, por decirlo así, de la nada. Lo divino da tan sólo el modelo y nunca la copia. Así, en la "existencia" hay libertad real fuera de Dios. Toda automanifestación fenoménica de la vida de la conciencia es un "libre manifestarse"; el fenómeno es como tal, siempre libre, por muy vinculado que se halle en su contenido a la plenitud de Dios. Todo lo que vive en la existencia no puede ni debe saber más que de sí mismo, y en la prosecución también de la plenitud divina. Cada cual puede y debe volver sobre sí mismo en la reflexión; en la concentración de la libertad penetrarse por completo a sí mismo y transfigurarse en imagen clara de Dios. Pero esto que debe hacerlo, no tiene necesariamente que hacerlo. La "facultad de refle-

xión" es esencial a toda existencia, mas no la reflexión misma. La libertad de la elección es el absoluto supremo, el origen divino mismo en toda vida, por cuanto es ésta mero fenómeno. Todo aprehender la vinculación suprasensible, el contenido de absolutividad eterno y sustraído a todo arbitrio electivo, acontece sólo por el acto absoluto del empuje, de la dedicación de la vida a los fundamentos mismos de la vida. Que la vida una se divida, por decirlo así, en individuos—aun cuando está entera en cada uno como libertad una—, pertenece a la esencia del fenómeno y es necesario; los individuos mismos no son precisamente meras cosas determinadas, sino que son "determinaciones activas"; tienen libertad para reflexionar y, por tanto, para trascender de sí mismos y verterse en la unidad de vida y en Dios, o bien para perderse en inerte persistencia en lo dado de la representación cósmica, en las propias limitaciones, fallando así el eterno destino, que consiste en colaborar al tejido de la imagen de Dios. En la libertad real de todos los individuos—que es siempre sólo libertad "formal", libertad del "que", mientras el "como" significa vinculación en lo eterno—consérvase, pues, siempre la dualidad de ser y existir. Lo finito no es privado de su propio carácter por el sistema de la doctrina de la ciencia; Dios no queda rebajado a la mutación.

En la vida de la libertad creadora aparécesenos Dios; y en ésta, empero, aparece El mismo en su absolutividad. Libertad formal, absoluta del individuo activo y lo absoluto cualitativo de las ideas—y de toda evidencia moral y teorética—, empuja siempre la conciencia finita al origen de toda vida, que está en el absoluto. En íntima relación recíproca de esas dos realidades absolutas desenvuélvese toda vida de la historia: en su acción creadora cuando algo siempre nuevo fluye de los actos

de los genios directores y se extiende por toda la humanidad, donde nada de lo hecho y encontrado una vez puede repetirse, sino que conduce a un nuevo grado de vida; en este devenir absoluto llega a perfecta expresión la vida de Dios eternamente absoluta. Pero también de aquí resulta que, en todo y en toda eternidad, la manifestación fenoménica sigue siendo un momento necesario en el manifestarse de Dios; sólo en la oposición entre el fenómeno y lo que en el fenómeno se manifiesta, sólo en la tensión de problemas reales con resistencias reales para la libertad, aparécese Dios y logra su imagen la "transfiguración" e iluminación absolutamente infinita. Sólo en lo no absoluto patentízase la absolutividad de Dios. Si la imagen de Dios se exterioriza así en la vida activa de la historia infinita, es claro que ningún saber desde determinado punto, y aunque fuese el saber absoluto y perfecto de la doctrina de la ciencia, podría concebir a Dios mismo. En esto ve Fichte la diferencia decisiva entre su doctrina y aquel monismo racionalista, como el que enseña Spinoza y como el que aspira a construir toda filosofía dogmática, que no se sustente en el principio de la libertad; aquí rechaza Fichte la pretensión de deducir el mundo, el fenómeno real, y con él también los fines de la vida, partiendo del conocimiento de la esencia divina. No hay saber que nos diga cómo la existencia viene del ser, cómo Dios se manifiesta. Lo absoluto está dado a nuestro saber como el propio límite y negación de éste, nunca, empero, como un objeto. La existencia no puede saltar por encima de sí misma; nuestros "ojos" mismos se oponen a nuestros ojos. El punto de partida para toda deducción y concepción es y sigue siendo el saber mismo, el fenómeno con su núcleo de identidad y las leyes estructurales de la conciencia. También el pensamiento de Dios es para

nosotros solamente la condición de la intuitividad de la vida. El esfuerzo para saltar de esta inmanencia al absoluto mismo con el pensamiento y para concebir deductivamente desde el absoluto la existencia, no es solamente un esfuerzo vano, sino que contraría y aniquila el sentido y el fundamento de la libertad de la vida. El dogmatismo de tal pretensión se impondría a sí mismo el juicio adecuado, por las necesarias consecuencias del fatalismo. Sólo partiendo de la realidad conocemos lo necesario; mas no podemos partir del absoluto presupuesto para deducir de él la realidad como algo necesario. En el saber de Dios no percibimos nunca más que nuestra propia concepción; pero la aprehendemos en su origen. Y puesto que esta aprehensión del origen no proyecta fuera un ser dado, sino que ilumina la génesis de la vida misma en su núcleo de absolutividad, por eso no destruye la libertad, sino que la pone, siendo, además, ella misma acto de libertad. El saber de Dios, contenido en la doctrina de la ciencia, es renuncia al saber; el saber se extingue en el punto del máximo triunfo, se extingue a sí mismo ante lo absoluto. La doctrina de la ciencia no es doctrina del ser, sino doctrina del saber y del fenómeno; y sigue siéndolo aún en este punto supremo, cuando dirige la mirada al ser absoluto. Dios no es para ella objeto, sino sólo el principio en su "autoplasmación". Abandona, exige a la vida tan sólo la aprehensión de todo contenido y la plasmación de toda imagen real de Dios. Sólo en la vida inmediata es lo absoluto; sólo así, y no de otro modo, puede "testimoniarse"—puede "verificarse"—en las "relaciones" vivientes del ánimo activo. Podemos, sin duda, aprehender en la vida el sentido de Dios; también podemos pensar la trascendencia de lo absoluto como absoluto límite del saber. Pero Dios mismo no entra nunca en el conocimiento

real. Sólo la comprensión de nuestros actos puede darnos imaginativamente lo absoluto, en progresión creadora infinita y en la plenitud de todos los caminos de la vida; pero la especulación, partiendo de su reflexión sobre la estructura formal del sentido de la vida, no puede aprehender esa esencia, esa plenitud de esencia como algo objetivamente dado. Incomprensible por completo, incalculable, nunca proyectable en conceptos, sino siempre sólo accesible a la vida por libertad, es la concreción de toda la vida moral con sus tareas y sus actos, sus datos sensibles y sus contenidos eternos, y asimismo también lo absoluto, en cuya imagen entretejemos todos nosotros nuestros actos de libertad, en infinita colaboración inagotable (1).

(1) Además de las obras citadas en el texto, tanto del propio Fichte como de historiadores y comentadores, daremos este breve complemento bibliográfico.

Ediciones de Fichte: Fichte, J. G.: *Sämtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte*, ocho tomos, Berlín, 1845-46.

— *Nachgelassene Werke, herausgegeben von J. H. Fichte*, tres tomos, Bonn, 1834-35 (cítanse como los tomos IX, X, XI de la edición completa).

— *Werke, Auswahl in 6 Bände, herausgegeben von F. Medicus*, Leipzig, 1908-12.

— *Predigten, herausgegeben von Runze*, Leipzig, 1919.

Berger, S.: *Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre Fichtes* (manuscrito del cuaderno de notas en la Biblioteca universitaria de Halle. Y. g., 21). *Dissertation*, Marburgo, 1918 (contiene una extensa relación).

Algunas obras sobre Fichte:

Gogarten, F.: *Fichte als religiöser Denker*, Jena, 1914.

Hirsch, E.: *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophichen Gesamtentwicklung Fichtes, Disertation*, Göttingen, 1914.

Kerler, D. H.: *Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftlehre*, Ulm, 1917.

Lask, B.: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen, 1902.

Menzel, A.: *Die Grundlagen der Fichteschen Wissenchafts-*

lehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus, Diss, Leipzig, 1909.

Raich, M.: *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus, Diss,* Tübingen, 1905.

Schmid, F. A.: *Die Philosophie Fichtes mit Rücksicht auf die Frage nach der veränderten Lehre, Diss,* Friburgo, 1904.

Zimmer, F. J. G.: *Fichtes Religionsphilosophie nach den Grundzügen ihrer Entwicklung dargestellt,* Berlín, 1878.

FIN

INDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN 7

I.—Vida y educación de Fichte. Los primeros escritos hasta la concepción de la «doctrina de la ciencia» 11

II.—La doctrina de la ciencia en sus fundamentos generales 93

1. Problema, punto de vista y principio 93
2. La vía de deducción y el método 142
3. La estructura de la conciencia 153

III.—La doctrina de la moral 203

IV.—La doctrina del Derecho y del Estado 225

V.—La doctrina de la religión 241

VI.—Lo absoluto 277